ORÍGENES Y DESARROLLO DE LA GUERRA SANTA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

PALABRAS E IMÁGENES PARA UNA LEGITIMACIÓN (SIGLOS X-XIV)

EDITADO POR CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ,
PATRICK HENRIET Y J. SANTIAGO PALACIOS ONTALVA

CASA DE VELÁZQUEZ



COLLECTION DE LA CASA DE VELÁZQUEZ

COLLECTION DE LA CASA DE VELÁZQUEZ
VOLUME 154

ORÍGENES Y DESARROLLO DE LA GUERRA SANTA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

PALABRAS E IMÁGENES PARA UNA LEGITIMACIÓN (SIGLOS X-XIV)

EDITADO POR CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ
PATRICK HENRIET Y J. SANTIAGO PALACIOS ONTALVA

CASA DE VELÁZQUEZ
MADRID 2016

Directeur des publications : Michel Bertrand
Responsable du service des publications : Catherine Aubert
Secrétariat d'édition et mise en pages : Blanca Naranjo
Couverture : Olivier Delubac
Maquette originale de couverture : Manigua

En couverture : *Santiago ecuestre*, Tumbo B, fº 2vº, CF 33, Archivo de la Catedral.
© Cabildo de la Catedral de Santiago de Compostela

Ouvrage publié avec le concours de la Universidad Autónoma de Madrid /Ministerio de Economía y Competitividad (Proyecto I+D HAR2012-32790).

Ouvrage réalisé avec Métopes, méthodes et outils pour l'édition structurée XML-TEI développés par le pôle Document numérique de la MRSH de l'université de Caen.



Édition imprimée ISBN : 978-84-9096-030-1
Édition PDF ISBN : 978-84-9096-031-8
Édition numérique ISBN : 978-84-9096-051-6
ISSN : 1132-7340

Casa de Velázquez, c/ de Paul Guinard, 3. Ciudad Universitaria 28040 Madrid España
Tél. : (34) 91 455 15 80. Fax : (34) 91 549 72 50. Site Internet : www.casadevelazquez.org

Le catalogue des publications de la Casa de Velázquez peut être consulté sur le site Internet de l'établissement

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Parece ser que fue en enero de 1300 cuando por vez primera en bula papal, Bonifacio VIII utilizaba el término «cruzada» para referirse a una realidad que, según palabras de la propia cancillería pontificia, venía siendo empleada desde hacía tiempo en la Península Ibérica. Y, efectivamente, así era al menos desde hacía un siglo. Obviamente, el término «cruzada» no sirve para condensar toda la riqueza de matices que se esconde tras la realidad de la guerra sacralizada, pero lo que sí nos proporciona es un indicador relevante de su grado de percepción en los contextos en que aparece. Este es el valor de las palabras. Difícilmente podríamos desarrollar ninguna reflexión conceptual sin un detallado análisis previo de los términos que la documentación nos ofrece, y ello es lo que nos proponemos en esta obra. Pero la Edad Media es un tiempo en el que las imágenes condensan, normalmente con más fuerza que las propias palabras, las realidades que describen. Por ello, un estudio terminológico que pretenda fundamentar una reflexión seria sobre el complejo tema de la guerra santa, quedaría incompleto si no va acompañado de, al menos, una primera aproximación iconográfica.

El libro que presentamos gira en torno a un tema, el del origen y desarrollo de la noción de guerra santa, que goza de extraordinario interés y que, en lo que se refiere a la Península Ibérica, ha sido objeto de especial atención por parte de la historiografía más renovadora de los últimos años. El presente volumen es el resultado de una primera fase del proyecto de investigación I+D «Génesis y desarrollo de la guerra santa cristiana en la Edad Media del Occidente peninsular (siglos x-xiv)» [HAR2012-32790], centrado precisamente en este complejo problema. Los resultados de esa primera fase fueron debatidos y perfilados en las Jornadas internacionales que, bajo el nombre que ahora recogemos como título de la publicación, tuvieron lugar en noviembre de 2013 en la Casa de Velázquez de Madrid, con la colaboración de l'École Pratique des Hautes Études (laboratorio Saprat, EA 4116) de París y de la Universidad Autónoma de Madrid.

Lo que entonces nos propusimos fue identificar los testimonios terminológicos e iconográficos de cuantas menciones o expresiones relativas al concepto o realidad de «guerra santa» pudieran estar presentes en fuentes de muy diversa naturaleza —documental, cronística, doctrinal, literaria e iconográfica— y que, debidamente contextualizados, nos ayudasen a establecer las bases de un

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 1-4.

corpus sistemático de información, imprescindible para cualquier tarea ulterior relativa a un tema todavía pendiente de un serio seguimiento conceptual y metodológico. Es evidente que solo a partir de esta identificación de recursos instrumentales es posible avanzar en el análisis, necesariamente comparativo, y geográfica y cronológicamente diferenciado, acerca de la compleja realidad de la que estamos hablando, una realidad, no lo olvidemos, que sirvió como sustrato esencial en los procesos ideológicos de legitimación política a lo largo de prácticamente toda la Edad Media peninsular.

Pues bien, el objetivo propuesto está en buena medida contenido en las páginas que ahora presentamos, y del que son responsables un total de dieciocho investigadores, todos ellos o bien vinculados al equipo de investigación indicado o bien reconocidos especialistas ajenos a él pero que comparten inquietudes científicas y perspectivas temáticas.

Por todo ello, nos ha parecido oportuno dividir los contenidos del libro en cinco grandes apartados. Con el primero de ellos hemos pretendido acercarnos a las muestras de las más originales manifestaciones de la terminología de la guerra sacral a través de ejemplos representativos tanto del ámbito cristiano como islámico fundamentalmente, aunque no solo, entre los siglos x y xii, un período de creativa indefinición en el que se manifiestan ya con cierta nitidez tendencias que no tardarían en cristalizar. Una segunda sección recoge, a través de un muestreo significativo, el valor del discurso literario y cronístico que, como específico género de fuente narrativa, puede proporcionarnos al respecto; en este sentido, la comparación cronológica y la visión doméstica de realidades extrapeninsulares, de manera particular la cruzada oriental, servirán como coordenadas para un adecuado enfoque del tema. Los trabajos reunidos en la tercera parte se vertebran en torno a ese momento culminante del proceso de sacralización de la violencia que en la España cristiana supuso la cruzada de Las Navas de Tolosa, procurando para ello perspectivas geográficas y políticas diversas y complementarias. Así, junto al material terminológico que proporciona el discurso cancilleresco castellano, hemos reflexionado sobre el que nos proporcionan las concomitantes cancillerías papal, aragonesa y portuguesa. A partir del siglo xiii, y este es el objeto del cuarto de los apartados, las fuentes documentales y cronísticas adquieren nuevos matices que no son disociables de un tiempo menos apremiante para la legitimación bélico-sacral como es el ofrecido por la sociedad bajomedieval, pero quizá también por ello más necesitado de precisar terminológicamente la fuerza del discurso justificador; el paradigma podría ser el reinado de Alfonso X, un tiempo de exaltación del pasado y nuevas elaboraciones discursivas. Finalmente, una quinta sección recoge aproximaciones al tema desde el ángulo visual e iconográfico; no se trata, como es obvio, de una mera ilustración complementaria: las imágenes son capaces de manifestar con la plasticidad de su representación lo que en ocasiones el encorsetamiento cancilleresco o cronístico no es capaz de traducir. Desde las miniaturas de los beatos y la radicalidad de su simbolismo a la fuerza expresiva del relieve escultórico, se suceden complejos matices, a veces ambiguos y por ello con mayor potencial comunicativo.

Por supuesto el resultado de un trabajo de colaboración como el presente no puede ser —y tampoco se buscaba — coincidente en todas las valoraciones aquí vertidas. El debate y contraste de pareceres ha sido la motivación profunda que nos ha llevado a reunir en un solo volumen propuestas divergentes en planteamientos y diversas en perspectivas de interpretación. Los coordinadores de este importante y original esfuerzo investigador queremos agradecer a todos los colegas intervinientes sus aportaciones, enriquecidas ahora en el texto, tras el debate de las jornadas. Pero todo ello no podría verse materializado sin la ayuda y activa colaboración de las tres entidades que han estado detrás de esta iniciativa desde un primer momento. También a ellas —Casa de Velázquez de Madrid, École Pratique des Hautes Études (laboratorio Saprat, EA 4116) de París y Universidad Autónoma de Madrid— queremos expresar nuestro profundo reconocimiento.

Carlos de Ayala Martínez, Patrick Henriet
y J. Santiago Palacios Ontalva

I

DISCURSO ORIGINARIO
DE LA GUERRA SANTA PENINSULAR

LA (SACRALIZACIÓN DE LA) GUERRA EN LAS FUENTES DE LOS SIGLOS X Y XI Y EL CONCEPTO DE GUERRA SANTA

Alexander Pierre Bronisch
Investigador independiente

Hay una fuerte tendencia a considerar la guerra como un elemento aparte, como algo independiente dentro del ideario de los seres humanos. Nosotros seguíamos esta pauta en nuestras investigaciones sobre el concepto de la guerra en la España cristiana hasta comienzos del siglo xii[1]. Pero desde la publicación de nuestro libro, en 1998, nuestras ideas sobre la temática han evolucionado. Hoy en día vemos mucho más claro que el concepto de la guerra fue solo un elemento entre otros dentro del ideario de los hombres. Por tanto empezamos a consagrar el foco de nuestras investigaciones sobre Reconquista y guerra santa en la cosmovisión de los contemporáneos, es decir, en la visión que tenían los hombres sobre el funcionamiento de la «*machina mundi*». Cosmovisión es un término que por su significado parece idéntico a la palabra alemana *Weltanschauung* que significa «como uno contempla al mundo». Esta expresión alemana aunque haya sido objeto de abuso por los nacionalsocialistas para describir su ideología se diferencia del propio término «ideología». La *Weltanschauung* es orgánica, el resultado de un desarrollo, descriptiva y por ello a la vez menos estricta, mientras que la ideología es más bien artificial, el resultado de consideraciones teóricas, más cerrada y además contiene más elementos prescriptivos y, en consecuencia, es más estricta que su hermana contemplativa. Son diferencias sutiles y, desde luego, no existe una delimitación fija entre lo uno y lo otro por más que la cosmovisión fácilmente puede convertirse en ideología, cosa que aparentemente ocurrió en momentos claves de la Edad Media ibérica, especialmente respecto a la visión que los cristianos de entonces tenía de la guerra contra los sarracenos.

Partiendo de la idea de que el concepto de la guerra es, en el fondo, parte inseparable de la cosmovisión de una sociedad, aplicaremos el siguiente método: vamos a exponer los principales elementos de la cosmovisión surgida en época del reino de Toledo y modificada en el reino de Asturias para examinar, en un segundo paso, si estos elementos posteriormente, en los siglos x y xi, guardaron

[1] Bronisch, 1998; Id., 2006c.

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 7-30.

el mismo significado o si cambiaron sustancialmente, o sea, si la cosmovisión evolucionó y con ella el concepto de la guerra. En un tercer paso, ofreceremos una valoración de los resultados obtenidos por la lectura y el análisis de las fuentes utilizadas y algunas respuestas a la cuestión de si es lícito denominar la guerra contra los sarracenos en la Península Ibérica de los siglos x y xi como una guerra santa.

LA COSMOVISIÓN ASTURIANA DE LOS SIGLOS VIII Y IX

Lo que llamamos la cosmovisión asturiana se fundamenta en el ideario de época goda. Se encuentra en la historiografía asturiana, básicamente en la Crónica del rey asturiano Alfonso III (866-910) de la que existen dos versiones principales, la redacción *Rotense* y la redacción *Ovetense*. En su estado actual las dos redacciones remontan a la primera parte del siglo x[2]. De importancia singular es el «Testamento» de Alfonso II de 812, un testimonio auténtico de la cosmovisión del rey asturiano a principios del siglo ix[3]. Igualmente importantes son, desde luego, los capítulos centrales de la Crónica de Albelda, obra compuesta entre 881 y 883 cuyos manuscritos más antiguos remontan al último tercio del siglo x.

A primera vista parece problemático aceptar como testigo de una mentalidad de los siglos viii y ix fuentes que en su estado actual recibieron el último toque en el siglo x. Pero las dos crónicas, la de Alfonso III y la de Albelda, no son obras historiográficas sin precedentes ni de una sola pieza. La crónica de Albelda reúne varios textos independientes, algunos de época visigoda, la *exquisitio Spanie* y al menos parte del capítulo siguiente titulado *Alia*. El *Ordo gentis gotorum* remonta al siglo viii, el *Ordo gotorum obetensium regum* de época del rey astur Alfonso III, y otros como la *Nomina regum catolicorum legionensium* y la *Additio de regibus Pampilonensibus* que se escribieron y terminaron respectivamente en pleno siglo x. No hay indicios de que estos textos fueran modificados posteriormente sino que parece que se conservaron en su estado original[4].

La *Crónica de Alfonso III* está tratada generalmente como una obra monolítica. Pero consta que contiene diferentes partes. Esto es obvio en la última parte, en la que coinciden las dos redacciones *Rotense* y *Ovetense*. Se trata sin duda de una añadidura posterior, elaborada supuestamente entre los años 914

[2] Véase un breve resumen del estado de la investigación de las crónicas asturianas en Besga Marroquín, 2000a, pp. 38-65; Bronisch, 2006c, pp. 161-239. En un análisis de la versión actual del Relato de Covadonga en la Crónica de Alfonso III llegamos a la conclusión hipotética de que se trataba del resultado de la distorsión polémica de uno o dos textos anteriores, elaborados en época del rey Mauregato, y que posteriormente padeció varias interpolaciones y redacciones. Véanse nuestras consideraciones en Id., 2009.

[3] Id., 2006c, pp. 161 *sqq*., y 391 *sqq*.

[4] Véase Id., 2006c, pp. 195 *sqq*.; Id., 2006a, pp. 37 *sq*.

y 924[5]. También la primera parte de la crónica desde la muerte del rey godo Recesvinto hasta la noticia sobre el milagro en el lecho de muerte de Alfonso I muestra señas características que la diferencian del resto de la crónica. Claudio Sánchez-Albornoz supuso que esta primera parte guarda informaciones de una crónica hoy en día perdida que fue escrita alrededor del año 800. Hay que añadir, y es muy curioso, que la gran mayoría de las informaciones sobre la cosmovisión asturiana se encuentra en esta misma primera parte de la Crónica de Alfonso III. La argumentación de Cl. Sánchez-Albornoz con la que pretendió hacer plausible la antigua existencia de una crónica del siglo VIII tiene puntos débiles[6]. Claudio Sánchez-Albornoz pretendió probar su hipótesis con las noticias de Ambrosio de Morales sobre las bibliotecas y archivos de Asturias en el siglo XVI. Algunas frases en sus relatos muestran, según Cl. Sánchez-Albornoz, que A. de Morales había visto esta crónica perdida[7]. Pero las explicaciones de A. de Morales son demasiado inexactas para llegar a una conclusión tan trascendental. Hace algunos años, Emiliano Fernández Vallina investigó todos los testimonios de A. de Morales sobre los códices antiguos en Oviedo, constatando que el humanista citaba muy a menudo de memoria porque en el momento de escribir sus obras no tenía al alcance de la mano el respectivo manuscrito[8]. Sin embargo creemos que, en el fondo, el gran maestro abulense dio en el blanco. No solo sigue siendo exacta la observación de Miguel Steró de que esta parte se diferencia estilísticamente del resto de la obra, sino que además existen varios detalles de contenido que insinúan que estos párrafos pertenecieron originalmente a un texto independiente que se incorporó posteriormente a la obra histórica cuya autoría asignamos a Alfonso III[9].

En esta primera parte de la Crónica de Alfonso III, en cuyo centro se encuentra el famoso relato de la batalla de Covadonga, se explica el hundimiento del reino godo y la pérdida de Hispania sobre la base de la antigua cosmovisión hispanogoda. Según esta cosmovisión —cuyas características expondremos a continuación de la manera más corta y concisa posible— el reino lo integran algunos elementos principales: el rey, elegido por Dios mismo, capaz de recibir la inspiración divina y considerado un vicario de Dios, que tiene la función de cabeza del reino; la Iglesia, que funciona como columna vertebral; el pueblo, considerado el pueblo elegido de Dios; y finalmente el territorio, Hispania, que se consideraba una tierra prometida. Estos cuatro elementos forman el cuerpo del reino y de la sociedad hispanogoda.

[5] ID., 2006c, pp. 530 *sq.*

[6] PRELOG (ed.), *Die Chronik Alfons' III.*, p. CLI *sq.*

[7] SÁNCHEZ-ALBORNOZ, 1967.

[8] FERNÁNDEZ VALLINA, 2002, p. 147.

[9] Este no es el lugar adecuado para demostrarlo detalladamente. Hasta la publicación de una obra mayor sobre el significado del Relato de Covadonga solo puedo remitir a un primer trabajo que —con todas las insuficiencias— significa una especie de boceto: BRONISCH, 2009, pp. 71 *sq.*; ID., 2006c, pp. 321 *sqq.*, y 503 *sqq.* Una primera elaboración del libro en preparación lo constituye el artículo de ID., 2011.

Dentro de este sistema general existe un reparto de tareas: el rey tiene la obligación de vigilar y proteger la Iglesia y el reino, y la Iglesia tiene la obligación de acompañar y aconsejar al rey y dedicarse principalmente a la cura pastoral. Todos en conjunto tienen una especie de pacto con Dios. Su pueblo tiene que observar los preceptos de Dios. Dios por su parte recompensa a su pueblo con la victoria en la batalla y el bienestar interior. Al contrario, en el caso de una ruptura grave del pacto con el Altísimo, Dios castigará a su pueblo con guerra, peste y malas cosechas[10].

La guerra, dentro de esta cosmovisión, tiene entonces la función de ser una herramienta de Dios para apremiar y castigar a su pueblo y, por encima, para examinar la buena conducta del pueblo y la fidelidad a los preceptos divinos. Así lo describe el metropolitano de Toledo, Julián, en el último tercio del siglo VII en su *Historia Wambae regis*, en la que caracteriza la guerra como un examen *(examen pugnae)* y una sentencia de Dios *(iudicium belli)* sobre el comportamiento de su pueblo[11]. El concepto de guerra como castigo de Dios se encuentra también en el famoso canon 75 del IV concilio de Toledo (633), donde se da una explicación sobre las consecuencias de una ruptura del pacto con Dios[12]. En el caso opuesto Dios y sus ángeles acompañan al rey y al pueblo en la guerra. En el *Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur* Dios aparece como el verdadero conductor del ejército, representado en la reliquia de la Vera Cruz que siempre precede al rey en la guerra y que simboliza que los enemigos del rey y del pueblo son los enemigos de Dios mismo. Junto con Dios, los ángeles acompañan al ejército y participan milagrosamente en el escenario bélico[13]. Toda la cosmovisión, y especialmente el escenario de la

[10] Esto y lo siguiente es un resumen, indispensable para el subsiguiente análisis, de los resultados presentados en varias obras anteriores: ID., 2005c; ID., 2006b; ID., 2005b; ID., 2004; ID., 2010; ID., 2012.

[11] *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi historia Wambae regis* (citado en adelante con la sigla HWR), § 10, l. 243-247: «*Ecce! iam iudicium imminet belli et libet animam fornicari? Et credo, ad examen pugnae acceditis*».

[12] MARTÍNEZ DÍEZ, RODRÍGUEZ (eds.), *La colección canónica hispana*, t. V (citado en adelante con la sigla CCH V), p. 250, l. 113-121; publicado también en VIVES GATELL, MARÍN MARTÍNEZ, MARTÍNEZ DÍEZ (eds.), 1963, p. 217 (canon 75): «*Hostibus quippe fides pacti datur nec uiolatur; quod si in bello fides ualet, quanto magis in suis seruanda est? Sacrilegium quippe esse si uioletur a gentibus regum suorum promissa fides, quia non solum in eis fit pacti transgressio, sed et in Deum quidem, in cuius nomine pollicetur ipsa promissio. Inde est quod multa regna terrarum caelestis iracundia ita permutauit ut per inpietatem fidei et morum alterum ab altero solueretur. Unde et nos cauere oportet casum huiusmodi gentium ne similiter plaga feriamur praecipiti et poena puniamur crudeli*».

[13] FÉROTIN (ed.), 1904, col. 150, l. 7-8: «*Sit Deus in itinere uestro, et angelus eius comitetur uobiscum*»; col. 151, l. 8-9: «*ita munitus custodiis angelicis, acta belli ualenter exerceat*»; col. 152: «*Sit ductor idem uestri itineris, quia uia uoluit esse nostre salutis*». HWR § 23: «*Vbi divina protectio euidentis signi ostensione monstrata est. Visum est enim, ut fertur, cuidam externae gentis homini angelorum excubiis protectus religiosi principis exercitus esse angelosque ipsos super castra ipsius exercitus uolitatione suae protectionis signa portendere*». Véase PÉREZ SÁNCHEZ, 2008, en especial p. 216.

guerra, bebe del gran cauce veterotestamentario y está influida supuestamente por las prácticas ejemplares bizantinas[14].

Sobre la base de esta cosmovisión se explica en el Relato de Covadonga el hundimiento del reino godo y el nacimiento de la monarquía asturiana. Se trata del mismo ideario, pero bajo diferentes condiciones previas. En época goda se trataba de mantener la benevolencia de Dios, en época asturiana se trataba de recuperarla. Habiendo actuado contra los preceptos divinos los reyes godos y los sacerdotes habían abandonado a Dios y, en consecuencia, todos los ejércitos de Hispania perecieron[15] y perdieron la Tierra de Promisión, la «*terra desiderabilis*», tal y como se denomina explícitamente la patria de los godos en el Relato de Covadonga[16]. Esta denominación recuerda por una parte a la expulsión del hombre del Paraíso y por otra parte a la tierra prometida del Antiguo Testamento, y conduce como efecto a la sacralización de Hispania.

Dice el Relato de Covadonga que el primer motivo de Pelayo para su resistencia contra los caldeos fue la salvación de la Iglesia. Esto coincide con el principal deber de los reyes godos: la protección de la Iglesia que es una condición previa para el bienestar del reino y para la subsiguiente salvación de *Spania* y del ejército godo[17]. Una frase al final del Relato de Covadonga, prestada del pasionario hispánico, repite esta idea de que el crecimiento del poder de la religión condiciona el debilitamiento del poder islámico: «Y cuanto crecía la dignidad del nombre de Cristo, tanto se disipaba la escarnecida calamidad de los caldeos»[18]. Pero la Iglesia que Pelayo pretende liberar no es la misma del desaparecido reino godo. En su diálogo con Pelayo, Oppa, el supuesto obispo metropolitano de Toledo, recuerda la antigua unidad de la Iglesia y su esplendor en doctrina

[14] Bronisch, 2005b, pp. 161 *sqq.*; Id., 2010, pp. 214 *sqq.* Para las probables influencias bizantinas, especialmente en el *Ordo qando rex cum exercitu ad prelium egreditur* del *Liber Ordinum* véase Id., 2006c, pp. 106 *sqq.* y 495, n. 4 e Id., 2015, pp. 69 *sqq.*

[15] *Crónicas asturianas,* redacción «Rotense» (citado en adelante con la sigla CAR), § 5, l. 13-14: «*et quia reges et sacerdotes Domino de<re>linquerunt, ita cuncta agmina Spanie perierunt*»; § 7, l. 5-6: «*Sed suorum peccatorum classe oppressi et filiorum Uitizani fraude detecti in fuga sunt versi*». Véase redacción «Ovetense» (citado en adelante con la sigla CAO), § 7, l. 2-5: «*Sed dicente scriptura: "In uanum currit quem iniquitas precedit", sacerdotum uero uel suorum peccatorum mole opressi uel filiorum Uuittizani fraude detecti, omne agmen Gotorum in fugam sunt uersi et gladio deleti*».

[16] CAR § 7, l. 7-9: «*Et quia dereliquerunt Dominum non seruirent ei in iustitia et ueritate, derelicti sunt a Domino ne habitarent terram desiderabilem*».

[17] CAR § 8, l. 13-15: «[*Pelagius*] *Quo ille dum reuertit, mulatenus consentit, set quod iam cogitauerat de salbationem eclesie cum omni animositate agere festinauit*»; Isidoro de Sevilla, *Sententiae*, lib. III, § 48, 7- 51, 6, pp. 298-304; lib. III, 51, 4: «*Ceterum (principes) intra ecclesiam potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non praevalet sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem*»; Reydellet, 1981, pp. 588 *sqq.*; Teillet, 2011, pp. 515 *sqq.*

[18] CAR § 11, l. 9-10: «*Iam denique tunc reddita est pax terris. Et quantum cresceuat Christi nominis dignitas, tantum tabesceuat Chaldeorum ludibriosa calamitas*»; trad. de Moralejo en *Crónicas asturianas*, p. 206. Compárese Fábrega Grau (ed. y trad.), *Pasionario hispánico*, *Pass. Leocadiae y Vincentii, Sabinae et Christetae*, pp. 64, l. 14-15, y 358, l. 14-15.

y ciencia[19]. Y Pelayo le responde que la Iglesia se recuperará por la misericordia de Dios[20]. Lo que Pelayo pretendía era obviamente una iglesia nueva ya que quedaba comprobado que la antigua Iglesia hispanogoda representada por Oppa era moralmente corrupta y la Iglesia representada por él aunque minúscula era verdadera.

Es llamativo que Pelayo aquí no hable de la restitución del antiguo *«regnum gothorum»* ni de la recuperación de la antigua *«urbs regia»*. En vez de hablar de la *gens* y de la *«patria gothorum»* usa los términos *Hispania* y *«exercitus gothorum»*. Desde luego ya en el siglo VII existía una tendencia a usar *Hispania* como sinónimo para el reino mientras que *exercitus*, *gens* y *populus* eran expresiones intercambiables[21]. Pero no es por nada que aquí uno tiene la impresión de que Pelayo, bajo el trasfondo de la corrupción total del reino de Toledo, defiende su identidad goda distanciándose decididamente de las antiguas instituciones hispanogodas estatales y eclesiales. Lo que se funda, tras la victoria de Covadonga y tras la liberación total de Asturias, no es un gobierno godo en el exilio asturiano sino un nuevo reino godo de Asturias.

La cosmovisión de los dirigentes del nuevo reino es esencialmente la misma que la del reino de Toledo. Pero la situación es controvertida. Antes de la conquista de los beréberes y árabes, se trataba de evitar la ira de Dios. Ahora se trataba de reintegrarse plenamente en la perdida gracia de Dios. El Señor había permitido a los enemigos vencer a su pueblo pero consta que estos árabes no solo sirven de azote contra el pueblo pecador sino que también persiguen a la Iglesia de Dios[22]. De esta manera se muestran a la vez como enemigos de Dios. En consecuencia, hay que combatirlos no solo como acto de defensa personal sino también en defensa de la Iglesia. El afán de recuperar y restaurar lo perdido es nada menos que el intento de deshacer lo hecho. Así pues, la actuación de los cristianos en el ámbito asturiano contra los sarracenos era una especie de penitencia para restablecer el antiguo pacto con Dios.

[19] Sobre el significado de *scientia-doctrina* equivalente a *fides* en Isidoro de Sevilla véase Drews, 2001, pp. 423 *sq.* y 427 *sq.* Compárese la elaboración inglesa (no es una traducción *sensu stricto*), Id., 2006, pp. 208 *sq.* y 211. Como ejemplo del uso de estos dos términos por Isidoro de Sevilla véase el siguiente ejemplo, *Sancti Isidori episcopi Hispalensis De ecclesiasticis officiis*, lib. II, § 2, l. 25-28: *«Tales enim esse debent quique diuinis cultibus sese mancipandos student, scilicet ut dum scientiae operam dant doctrinae gratiam populis administrent»*.

[20] CAR § 9, l. 12-16: *«Non legisti in scrituris diuinis quia eclesia domini ad granum sinapis deuenitur et inde rursus per Domnini misericordia in magis erigitur?* […] *Spes nostra Christus est quod per istum modicum monticulum quem conspicis sit Spanie salus et Gotorum gentis exercitus reparatus»*; CAO § 9, l. 10-14: *«Sed tu non nosti quia ecclesia Domini lune conparatur, que et defectum patitur et rursus per tempus ad pristinam plenitudinem reuertitur? Confidimus enim in Domini misericordia quod ab isto modico monticulo quem conspicis sit Yspanie salus et Gotorum gentis exercitus reparatus…»*.

[21] Bronisch, 2006a, pp. 30 *sqq.*

[22] CAR § 10, l. 17-19: *«Non istut inannem aut fabulosum putetis, sed recordamini quia, qui Rubri Maris fluenta ad transitum filiorum Israhel aperuit, ipse hos Arabes persequentes eclesiam Domini immenso montis mole oppressit»*.

Esta concepción también está patente en el «Testamento» de Alfonso II. Allí está expresado explícitamente que actuar por la recuperación de la Iglesia de Dios y luchar contra los adversarios de la fe es un requisito principal para que Dios conceda la abolición de todos los pecados. La pureza espiritual lleva entonces a una existencia paradisíaca en la tierra y a la eterna felicidad junto con los ángeles en el cielo[23]. Lo curioso es que el éxito militar sirve a la vez como una prueba material de esta renovada misericordia. Este conjunto de motivos es al menos en los siglos VIII y IX la verdadera razón y justificación del afán de restablecer lo perdido, lo que denominamos con el término genérico de Reconquista. Esto se confirma inmediatamente en el relato sobre Alfonso I donde se enumeran la cantidad de éxitos militares victoriosos y sitios expugnados por el rey, por lo que se comprueba, entre otras cosas, que, igual que Pelayo, Alfonso había alcanzado la misericordia de Dios y, por tanto, estaba protegido por la gracia del Altísimo[24].

SIGLO IX: LA COSMOVISIÓN ASTURIANA EN LAS SECCIONES POSTERIORES AL RELATO DE COVADONGA EN LA CRÓNICA DE ALFONSO III Y EN LA CRÓNICA ALBELDENSE

En la Crónica de Alfonso III, cuando empieza el relato del rey Froila, el hijo de Alfonso I, prácticamente ya no quedan trazos manifiestos de la cosmovisión asturiana. Sobre la contienda contra los sarracenos solo se cuentan pocas noticias dignas de mencionar[25]. Sin el antecedente del Relato de Covadonga no se comprendería el verdadero sentido del ideario asturiano. Se denomina a los árabes «caldeos» y se mencionan batallas importantes que prácticamente siempre parecen ser en defensa del reino. Según las informaciones de la crónica, desde Aurelio hasta Ramiro I ya no había excursiones ofensivas. En el caso de los reyes Aurelio y Silo se dice explícitamente que no había actividades

[23] BRONISCH, 2006c, p. 169. FLORIANO CUMBREÑO (ed.), *Diplomática española del período astur*, nº 24, fº 2rº A, l. 6 – 2rº B, l. 14: «*et cum uoto munera dedicamus poscentes, ut tam nos quam plebem nobis a te commissam uirtutis tue dextera protegas et uictrici manu contra aduersarios fidei uictores efficias. Clementie tue dono Ita Iustifices ut cuncti qui hic operantes ad recuperationem domus tue obedientes extiterunt suorum omnium abolitione excipiant peccatorum. Quatenus et hic exclusa fame, peste, morbo et gladio defensi clipeo protectionis tue felices se esse gaudeant et futuro in seculo feliciores cum angelis celestia regna possideant*».

[24] CAR § 13, l. 1-2: «*Adefonsus eligitur in regno, qui cum gratia diuina regni suscepit sceptra*»; § 14, l. 5: «*Deo et ominibus amauilis extitit*».

[25] CAR § 16, l. 2-4: «[*Froila*] *Cum hostem Cordubensem in locum Pontubio prouintia Gallecie prelium gessit ibique LIIII*[or] *milia Caldeorum interfecit*»; § 21, l. 2-4: «[*Alfonso II*] *Anno regni eius tertio Arabum exercitus ingressus est Asturias cum duce quendam nomine Mugait. Qui in loco Lutos ab Astores prebenti cum idem duce suo LXX milia sunt interfecti*»; § 22, l. 1-4: «*Anno regni eius tricesimo duo exerciti Caldeorum Gallecie sunt ingressi; et super eos duo fratres Alcurexis nominibus Alhabaz, Melik erant prefecti. Set unus in locum qui dicitur Naron, alius in flumine Nazeo unum tempore usque ad internicionem sunt deleti*»; § 24, l. 7-8: «[*Ramiro I*] *Cum Sarrazenis uis prelium gessit, sed obitulante Deo uictor semper extitit*».

guerreras[26], en los casos del usurpador Mauregato y del diácono Vermudo la crónica prescinde de mencionar si hubo actos bélicos o no[27]. Solo con Ordoño I vuelve el triunfalismo antiguo y típico del relato sobre Alfonso I, aunque el autor refiere solo una vez a la ayuda del Altísimo en la batalla contra los caldeos[28]. Está expresada la convicción de que los reyes Alfonso II y Ordoño I consiguen la eterna felicidad sin que esto suponga directamente la santificación del monarca difunto como en el caso de Alfonso I[29].

La misma parquedad se encuentra en la Crónica Albeldense. Esta crónica no contiene la explicación de la derrota goda frente a los sarracenos. Por algunas palabras y giros podemos suponer que el anónimo autor había leído o había oído alguna vez el Relato de Covadonga y se acordaba de algunas formulaciones. De lo que denominamos la cosmovisión asturiana solo se identifican algunos elementos. Es Dios mismo quien lucha contra los sarracenos matándolos en *Libana*, es por la *«diuina prouidentia»* que surge el reino de los Astures, el *«christianorum regnum»*, y es por la ayuda del Señor que los reyes cristianos vencen a sus enemigos y amplían el reino[30]. La sacralización de los reyes asturianos por la convicción de que después de su muerte suben directamente al cielo no se encuentra aquí. Sin embargo, llama la atención la denominación *«pater gentium»* atribuida a Ordoño I. Con este apelativo se especifica en los autores patrísticos a Abraham[31]. De la misma manera, se le concede a Ordoño la condición de ser un verdadero *«famulus Dei»*. Parecida es la calificación de Alfonso III que, según el anónimo autor, *«extat scientia clarus»*, es decir sobresale por sus conocimientos en asuntos religiosos, tal y como, según Isidoro de Sevilla, se debe entender la palabra *sciencia*[32]. Igualmente digna de mencionar es la frase *«Eius tempore* —en tiempo de

[26] CAR § 17, l. 4-5: «[*Aurelio*] *Prelia nulla gessit. Cum Caldeis pacem abuit*»; § 18, l. 2-3: «[*Silo*] *Cum Ismaelites pacem habuit*». Compárese CAO § 17 y 18.

[27] CAR / CAO § 19 y 20.

[28] CAR § 25, l. 8-9: *«sed Deo fabente Caldeos in fugam uertit et Uascones proprio iure recepit»*.

[29] CAR § 22, l. 19-20: «[*Alfonso I*] *…sanctissimum spiritum permisit ad celum. Et qui in hoc seculo sanctissimam uitam egit, Oueto ipse in tumulo quieuit*»; § 28, l. 3-5: «[*Ordoño I*] *Felicia tempora duxit in regno, felix extat in celo. Et qui hic nimium dilectus fuit a populis, nunc autem letatur cum sanctis angelis in celestibus regnis*».

[30] *Crónicas asturianas*, Crónica Albeldense (citado en adelante con la sigla CAL) § 11, l. 1: *«Iste Christianorum regnum cum Dei iubamine ampliauit»*.

[31] Véase, entre otros, Isidoro de Sevilla, *De fide catholica ex veteri et novo testamento contra Iudaeos*, lib. II, cap. 22, par. I, col. 529 *sq.*: *«Unde et Abraham pater gentium factus est, quia credidit Deo, et reputatum est ei ad iustitiam»*. Esta frase se encuentra ya en Cipriano de Cartago, *Testimoniorum libri tres adversus iudaeos (ad Quirinum)*, cap. v, col. 683 B; sigue con la frase: *«Cognoscite ergo quia qui ex fide sunt, hi sunt filii Abrahae»*. Para el significado de *sciencia clarus* en Alfonso III y *pater gentium* en Ordoño I compárese Isla Frez, 2011, pp.19 *sqq.*

[32] CAL § 12, l. 42; Drews, 2001, pp. 423 *sq.* y 427 *sq.*; Id., 2006, pp. 208 *sq.* y 211. En el III concilio de Toledo (589) se usa *sciencia* como sinónimo de *fides*, CCH V, p. 72, l. 269-274 (Vives Gatell, Marín Martínez, Martínez Díez [eds.], 1963 p. 116): *«Qui autem audent aut exponere aliam fidem aut proferre aut tradere alium symbolum uolentibus conuerti ad scientiam ueritatis ex gentibus, ex Iudaeis uel haereticis* […] *anathema fieri»*.

Alfonso III— *eclesia crescit et regnum ampliatur*»[33] que guarda la ya conocida gradación: primero el bienestar de la Iglesia y como consecuencia la ampliación del reino.

Con la mención de los obispos de la Iglesia asturiana empieza también la famosa *Notitia episcoporum cum sedibus suis* incluida en la Crónica Albeldense. En estos versos se pinta la imagen de la sociedad perfecta: los obispos en sus sedes episcopales brillan por la prudencia del rey que tiene, tal y como lo explica Isidoro de Sevilla en sus *Sentencias*, la última vigilancia sobre la institución eclesial[34]. En los asuntos mundanos es ante todo su capacidad militar que merece ser mencionada. Famoso entre los asturianos, fuerte contra los vecinos vascos, castiga a los árabes y protege a los ciudadanos. En los últimos cuatro versos se contraponen en forma de piadosos deseos lo mundano y lo celestial por lo que, parecido al «Testamento» de 812, se condicionan uno al otro:

> primero al príncipe sea concedida la santa victoria y con la ayuda de Cristo siempre sea esclarecido para que, luego, como vencedor en el mundo, sea también brillante en el cielo, o sea, Dios le conceda aquí el triunfo para que tenga allí, en el más allá, el reino eterno[35].

Los textos añadidos a la Crónica Albeldense que han recibido el nombre de Crónica Profética representan un caso aparte. En algunos párrafos obviamente se han copiado expresiones y frases del Relato de Covadonga, probablemente de una versión anterior al texto que se ha conservado en la redacción Rotense[36]. Aunque estas frases en la Crónica Profética están fuera del contexto lógico que tienen en la Rotense, se guarda de esta manera el *quid* de la cosmovisión asturiana en un texto escrito en el año 883, acercándose el final del siglo IX. Se menciona la culpa de los godos, la deserción de los preceptos divinos y la falta de penitencia de los cristianos por lo que Dios abandonó a su pueblo para castigarlo. Pero por la esperanza en Cristo, el Señor se acordaba de su clemencia y frenó la audacia de los sarracenos por lo que se dice que el rey Alfonso reinará pronto en toda la España. Según la opinión general los textos de la Crónica Profética muestran un punto de vista mozárabe. Un indicio entre otros es la controvertida postura de que las fronteras de los enemigos árabes disminuyen cada día más y que por ello la Iglesia del Señor se está ampliando y mejorando. Hemos visto que en la Rotense es justo al revés: primero crece la Iglesia y en consecuencia disminuye la fuerza de los enemigos. Es verdad que este párrafo en cuestión concluye con una frase de la *Passio sanctae Leocadiae* y de la *Passio sanctorum Vincentii, Sabinae et Christetae*

[33] CAL § 12, l. 15-16.

[34] CAL § XII, l. 11-12: «*Prefatique presules in eclesie pleue/ Ex regis prudentia emicant clare*».

[35] CAL § XII, l. 18-21: «*Cui principi sacra sit uictoria data/ Christo duce iubatus semper clarificatus/ Polleat uictor seculo/ fulgeat ipse celo/ Deditus hic triumfho preditus ibi regno. Amen*». Compárese la trad. de Moralejo, en *Crónicas asturianas*, pp. 228 *sq.*

[36] Bronisch, 2006c, pp. 517 *sqq.*

respectivamente que también se encuentra en el Relato de Covadonga, pero en la Crónica Profética está despojado de su verdadero significado[37]. Como resultado tenemos unos textos que, por las citas del Relato de Covadonga, están impregnados de una imagen de la historia fuertemente providencialista. Que a finales del siglo IX se siguiera argumentando con estos elementos significa que el autor estaba convencido de que su auditorio entendía este lenguaje, o sea, que la cosmovisión asturiana tal y como la conocemos del Relato de Covadonga seguía existiendo en la mente de los contemporáneos, si bien generalmente o digamos oficialmente ya no se expresaba de una manera tan intensa como en la primera parte de la Crónica de Alfonso III y en estos textos mozárabes que igualmente se originaron en el reino astur.

TRAZOS DE LA COSMOVISIÓN ASTURIANA EN LOS SIGLOS X Y XI

Tradicionalmente la Crónica de Sampiro, escrita por el obispo Sampiro de Astorga († 1042), se considera la única fuente historiográfica existente para el siglo X, escrita a principios del siglo XI[38]. Pero en 1977, Yves Bonnaz encontró en el ms. 9.880 de la Biblioteca Nacional de España, un manuscrito del siglo XVIII, una copia de la redacción «Ovetense» de la Crónica de Alfonso III. La última parte de esta versión de la «Ovetense» cuenta la historia de los reyes asturleoneses Alfonso III, García I y Ordoño II y al principio es casi idéntica a la Crónica de Sampiro. Yves Bonnaz la consideró una continuación de la Crónica de Alfonso III[39]. En 2012, Juan Antonio Estévez Sola publicó una segunda versión de la misma *Continuatio* encontrada en un manuscrito del año 1589 en el que igualmente la *Continuatio* sigue sin solución de continuidad al texto de la Redacción «Ovetense»[40]. Este descubrimiento, junto con las variantes que muestra frente a la *Continuatio* editada por Y. Bonnaz, a la versión de la Crónica de Sampiro de la Historia Silense y a la versión del obispo Pelayo de Oviedo, parece probar que realmente se trata de una obra originaria y auténtica que posteriormente fue proseguida a principios del siglo XI por el obispo Sampiro. Quizás la *Continuatio* fuera el relato del reinado de Ordoño II que Justo Pérez de Urbel supuso ser una

[37] CAL § XVII R 3ª, l. 3-5: «*Quia non fuit in illis pro suis delictis digna penitencia, et quia derelinquerunt preceptis Domini et sacrorum canonum instituta, dereliquid illos Dominus ne possiderent desiderabilem terram*»; § XIX R 3, l. 3-6: «*hic princeps noster gloriosus domnus Adefonsus proximiori tempore in omni Spania predicetur regnaturus. Sicque protegente diuina clementia inimicorum terminus quoddidie defecit et ecclesia Domini in maius et melius crescit. Et quantum perficit Christi nominis dignitas, tantum inimicorum tabescit ludibriosa calamitas*».

[38] Pérez de Urbel, 1952, pp. 253 *sqq*. sobre el valor de la crónica y sobre posibles fuentes de las que aprovechó el obispo historiador. Casariego (ed.), *Crónicas de los Reinos de Asturias y de León*, p. 84. Véase también Bronisch, 2006c, pp. 220 *sqq*.

[39] Bonnaz, 1977, pp. 85 *sqq*.

[40] *Continuatio de la Crónica de Alfonso III* (citado en adelante con la sigla CAC [Estévez]).

fuente para la Crónica de Sampiro. Se trata pues de una obrita escrita a inicios de la segunda parte del siglo x[41].

Sin poder profundizar aquí en los nuevos problemas de la vinculación de la *Continuatio* con la Crónica Albeldense y las diferencias de contenido en aquella y en la parte primera de la Historia Silense frente a la *Continuatio*, constatamos que, en comparación con los últimos párrafos de la Crónica de Alfonso III, la imagen de la contienda de los cristianos contra los enemigos de Dios ha recuperado su antiguo significado. La ampliación de la Iglesia es el primer propósito de las actuaciones regias. «*Eclesia ampliata est*», dice el cronista, porque las ciudades de Oporto, Braga y otras fueron pobladas y nuevos obispos fueron investidos[42]. El ejército cordobés se reúne «*ad diripiendam Dei ecclesiam*». Alfonso III vence a los enemigos «*magno consilio Deo iuuante instad adiutus*»[43]. La misma ayuda del Altísimo reciben sus hijos García y Ordoño[44]. Con ocasión de una lucha entre leoneses y cordobeses el autor escribe que Alfonso, «*cooperante divina clementia, deleuit eos usque ad internitionem*»[45]. Tras la victoria sobre los sarracenos «*magna exultat ecclesia*»[46]. De esta manera se confirma el verdadero carácter de la contienda. Aunque la denominación de «caldeos» para los islamitas, que tiene su origen en el Relato de Covadonga, desaparece y se los denomina ahora árabes, sarracenos y una vez «*acies Muzlemitarum*»[47], no cabe duda de que las huestes cordobesas

[41] Por el gran interés en asuntos asturianos de los que muestra grandes conocimientos y por el hecho de que llama a Alfonso I *Maior* y no *Magnus* Claudio Sánchez-Albornoz, al igual que Reinhart Dozy, Antonio Blázquez, Manuel Gómez-Moreno y Lucien Barrau-Dihigo, supuso que los párrafos en la Historia Silense que se dedican a los reinados de Alfonso III y de sus hijos García y Ordoño II, fueron, en realidad, la obra de un anónimo continuador de la Crónica de Alfonso III, contemporáneo de Ordoño II. Hoy día, esta hipótesis, combatida en su época por Justo Pérez de Urbel (Pérez de Urbel, 1952, pp. 260 *sqq.*), parece abandonada. Los artículos reunidos en el número 12 (2012) de la revista electrónica *e-Spania* dedicado a la Historia Silense solo hacen mención de esta hipótesis accidentalmente. Julio Escalona considera las menciones a Oviedo «parte del bagaje intelectual del autor de *HL* [Historia Legionensis = Silensis]» (Escalona Monge, 2012, § 4 y 29). Amancio Isla destaca el uso de la palabra *barbarus* para denominar a los sarracenos en la Historia Silense. Se trata, según él, de un término surgido con los desastres causados por el caudillo árabe Almanzor; el primer ejemplo que ha encontrado data del año 988. Además, llamar *barbari* a los muslimes sería típico de la cancillería de los papas en época de las cruzadas. De esta manera y sin mencionar la hipótesis de Cl. Sánchez-Albornoz, A. Isla ofrece otro importante argumento en contra del supuesto anónimo continuador de Alfonso III (Isla Frez, 2012, § 11 *sqq.*). Las obras anteriores al artículo de Cl. Sánchez-Albornoz al que se refiere son: Dozy, 1881, t. I, pp. 84 *sq.*; Blázquez, 1908, p. 192; *Introducción a la Historia Silense*, pp. xiv *sq.*; Barrau-Dihigo, «Recherches sur l'histoire politique du royaume Asturien (718-910)», pp. 40 *sqq.*; *ibid.*, trad. castellana de Fuentes, p. 51.

[42] CAC (Estévez) § 1.4 (3).

[43] *Ibid.*, § 1.5 (5).

[44] *Ibid.*, § 2 (16): «*Dedit illi Dominujs uictoriam*»; § 3 (17): «*dedit Deus triumphum catolico regi et deleuit eos usque mingentem ad parietem*».

[45] *Ibid.*, § 1.5 (14).

[46] *Ibid.*, § 1.5 (13).

[47] *Ibid.*, § 3. (17).

pretenden destruir la Iglesia y que la Iglesia concibe la victoria del rey cristiano como la salvación de su propia institución.

Un primer ejemplo de que la veneración de Santiago empezó a vincularse con la lucha contra los sarracenos puede que sea la noticia en la *Continuatio* de que Alfonso III, después de haber sido depuesto del trono, se dirigió al Santo *«causa orationis»* y, al volver, pide al hijo García el permiso de seguir luchando contra los sarracenos. Y efectivamente, tras reunir un ejército, causó mucho daño al enemigo. Su regreso significaba una gran victoria[48]. Según el dictamen de Claudio Sánchez-Albornoz esta noticia, al igual que la de la rebelión de los hermanos de Alfonso III, es falsa[49]. En el caso de que la *Continuatio* fuera escrita muchas décadas después de estos acontecimientos, se explicaría por lo legendario de estas informaciones. Escrita poco después de los acontecimientos, nos deberíamos preguntar por el sentido de esta torsión polémica de los hechos históricos. Quedaría, sin embargo, el hecho de que el anónimo autor considerara ideológicamente consistente que el rey se dirigiera a Compostela para rezar ante la tumba del apóstol y que después continuara con la voluntad de proseguir en la lucha contra los incrédulos[50]. Sin embargo, la convicción de que un rey ferviente y activo en la lucha contra los enemigos de Dios después de su muerte seguramente sea admitido en la eternidad ya no es la misma en las dos redacciones de la *Continuatio* como también en la redacción Pelagiana. En estos textos se expresa la necesidad de rezar por el difunto para que el *Clementissimus Pater* lo admita en el reino celestial. En la redacción Silense esta frase está suprimida[51]. Otra novedad en ambas versiones de la *Continuatio* como en ambas redacciones de la Crónica de Sampiro, la silense y la pelagiana, es la mención de una derrota cristiana y la asignación del pecado como causa de la batalla perdida, en este caso de la famosa batalla de Valdejunquera[52]. En la historiografía asturiana no se alude a éxitos militares de los sarracenos frente a los cristianos del reino de Asturias[53].

[48] *Ibid.*, § 1.6: «*Etenim causa orationis ad Sanctum Iacobum perexit, atque inde progresus ad Astorium uenit filioque suo Garceano premiso petiuit ut adhunc uel semel Saracenos persequeretur. Et multimodo agmina agregata perexit multasque strages, fecit et cum magna uictoria regressus est*».

[49] Sánchez-Albornoz, 1975, pp. 956 *sqq.*; Id., 1996, p. 696. Según Ruiz de la Peña, la historicidad de estos episodios no está asegurada (Ruiz de la Peña Solar, 1995, p. 111).

[50] Para el comienzo de la vinculación de la devoción a Santiago con la guerra contra los sarracenos, véase Ayala Martínez, 2011, pp. 74 *sqq.*

[51] CAC (Estévez) § 1.6: «*pro quo exorandus est Clementissimus Pater ut qui tale regni tribuit terenum, etiam celeste acomodare dicnetur*». Compárese la traducción de Estévez Sola, p. 39 f.: «Por él de ha de rogar al Padre Clementísimo para que quien tal reino en la tierra le atribuyó, también en el cielo se digne en conferírselo». Compárese las redacciones Silense y Pelagiana en la edición de Pérez de Urbel, 1952 (citado en adelante con la sigla CRS), § 15, p. 308. Bonnaz, 1977, pp. 97 *sq.*, opina que aquí «*évoque les formules officielles des Chroniques d'Albelda et d'Alphones, qui expriment le souhait que les souverains temporels accèdent au royaume des cieux*».

[52] CAC (Estévez) § 3 (17), p. 36: «*coniunctauerunt se in uale quod dicunt Iuncaria et, ut asolet, pecato inpediente, multi corruerunt ex nostris*». Compárese Bonnaz, 1977, p. 115. CRS (redacciones pelagiana y silense), § 18, p. 313.

[53] Una exepción, aunque no en un texto historiográfico, es una noticia en una de las dos tablas que se encontraron en la iglesia San Salvador en Oviedo y cuyo texto se guarda en el *Liber Tes-*

En la Crónica de Sampiro propiamente dicha se encuentra otro ejemplo de mención del pecado como causa de la mala suerte militar. En este caso no es el pecado del rey, al contrario: a Vermudo II (884-999) se lo describe como rey idealizado, que subió al trono pacíficamente, fue prudente, amaba la misericordia y la justicia, intentó reprobar lo malo y elegir lo bueno, confirmó las leyes del rey Wamba e hizo abrir los cánones conciliares[54]. Esto es una alusión directa y clara al principio del Relato de Covadonga donde se declara, torciendo la realidad histórica, que el rey Ervigio corrompió algunas leyes del rey Wamba y se arrogó otras y que el rey Witiza «*canones siggilauit*»[55]. Frente a la bondad del rey Vermudo, el surgimiento de Almanzor se debe, según Sampiro, al pecado del pueblo que, naturalmente, queda sin ser especificado[56]. Pero como en el Relato de Covadonga Dios se acuerda de su misericordia y se venga en sus enemigos *(ultionem fecit de inimicis suis)*[57]. Esta última expresión llama mucho la atención ya que aquí es Dios mismo quien combate a sus enemigos y se repiten las palabras de una antífona del *Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur* que reza: «*Accipe de manu Domini pro galea iudicium certum, et armetur creatura ad ultionem inimicorum tuorum*»[58].

En este contexto hay que mencionar también la *Missa dicitur de Cruce* de un antiguo oracional de Cardeña que está impresa en las *Antigüedades de España* de Francisco de Berganza[59]. En la oración se suplica, al igual que en el antiguo *Ordo*, por la ayuda de Cristo para que, por la virtud del nombre del Señor y por la victoriosa Cruz, el rey y su ejército consigan la victoria sobre la «*gens maurorum*»[60]. Llama la atención que algunas frases de la misa repitan palabras

---

tamentorum. Allí está legado a la posteridad que el templo fundado por el rey Fruela, el padre de Alfonso II, «*fuit partim a gentilibus dirutum sordibusque contaminatum*» (Diego Santos, *Inscripciones medievales de Asturias*, p. 37, n° 6).

[54] CRS § 30, p. 344: «*Vir satis prudens; leges a Vambano principe conditas firmauit; canones aperire iussit; dilexit misericordiam et iudicium; reprobare malum studuit et eligere bonum*».

[55] CAR § 3, l. 2-3: «[*Eruigius*] *legesque prodecessore suo editas ex parte corripit et alias ex nomin suo adnotare precepit*»; § 5, l. 2-3: «*Concilia dissoluit, canones siggilauit*» (Bronisch, 2011, pp. 42 *sq.*).

[56] CRS (redacción silense) § 30, p. 344: «*In diebus vero regni eius propter peccata populi christiani creuit ingens multitudo sarracenorum*». Véase Pérez de Urbel, 1952, p. 242: «Encontramos ciertamente, en él el lugar común de nuestros escritores medievales, que consideran los reveses del pueblo cristiano como una consecuencia del pecado individual y colectivo».

[57] CRS (redacción silense) § 30, p. 345: «*Rex celestis memorans misericordie sue, vltionem fecit de inimicis suis: morte quidem subitanea et gladio ipsa gens agarenorum cepit interire, et ad nichilum cotidie peuvenire*».

[58] Férotin (ed.), 1904, col. 152, l. 17-19.

[59] Berganza y Arce, *Antigüedades de España*, p. 685: «*Preces tempore belli contra Sarracenos, ex lib. orationum Cardig*».

[60] «*Domine Iesu Christe, Filii Dei vivi, qui vere Deus es, et homo: respice propitius super famulum tuum Regem nostrum, et super exercitum eius: et eos perpetuo comitare praesidio, et praesta; ut per virtutem nominis tui, et victoriosissimae Crucis gens Maurorum, quae ubique semper detrahit, potenter expugnetur: et concede ut feritate barbarica calcata, cum honore, et gaudio ad propria revertatur. Qui vivis…*» (*ibid.*, p. 685).

y expresiones del ordo litúrgico hispanogodo por lo que se puede suponer que el autor de la misa tenía conocimiento de aquel ordo[61].

Los *Annales Castellani Antiquiores (Chronicon S. Isidori Legionensis)*, escritos entre los años 939 y 940[62], contienen muy pocos indicios de la pervivencia de la antigua cosmovisión. Así la repoblación de Sepúlveda por orden del rey Ramiro II ocurrió «*cum Dei auxilio*» y se añade un «*Deo gratias*» a la parca información[63]. Es digno de mención solo por el hecho de que aquí no se trata de un acto bélico auxiliado por el Señor sino de la ampliación del área cristiana, que en la imaginación del anónimo autor es grata a Dios. Desde luego se dan gracias a Dios después de la victoriosa batalla de Simancas[64].

UN BALANCE DE LA COSMOVISIÓN HISPANOGODA Y ASTURIANA

Haciendo un balance se llega a la conclusión provisional de que el Relato de Covadonga es prácticamente el único texto de época asturleonesa en el que se presenta la cosmovisión en un todo conjunto. Todo lo demás contiene solo fragmentos y detalles sobre el ideario vigente cuyo significado no se entiende sin el conocimiento del ideario hispanogodo y del mito fundador asturiano. Esto indica que los autores no sentían mucha necesidad de aclarar la idea dominante de la sociedad cristiana en el reino asturleonés. Este ideario está expresado en los textos básicos de la tradición hispana: en la colección de actas conciliares, en las *Leges visigothorum* y en obras de Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo que formaban parte del legado hispanogodo en el reino asturleonés. Por lo tanto, no se consideraba necesario explicar con claridad lo que aparentemente era notorio. No hacía falta explicar a los lectores o al auditorio el funcionamiento de la «*machina mundi*». Todos compartían este ideario y generalmente no había necesidad de llegar al fondo —a no ser que ocurriera una situación excepcional—. Esto se produjo en época goda cuando el duque Paulo se alzó contra el rey Wamba y usurpó la dignidad real en las provincias Tarraconense y Narbonense. Julián de Toledo sintió la necesidad de explicar detalladamente el significado del suceso y las acciones debidas frente a la ruptura del juramento y, por consiguiente, la fractura del pacto con Dios. Por ello, la *Historia Wambae regis* no solo es un texto historiográfico sino, a la vez, un texto polémico.

[61] *Ibid.*, p. 685: «*R. Domine Deus, qui conteris bella ab initio. V. Allide Virtutum eorum, et dextera tua confringat inimicos*»; Férotin (ed.), 1904, col. 443: 26- 29: «*Tu enim ipse es Dominus Deus noster, qui conteris bella ab initio et Dominus nomen est tibi. Erige brachium tuum, sicut ab initio, et allide virtutem inimicorum nostrorum in virtute tua* (Judit 9, 10-11)». Más explícito en Bronisch, 2006c, pp. 218-220.

[62] Huete Fudio, 1997, p. 53.

[63] Martín, 2009, p. 206 § 14: «*In era † DCCCCLXXXIIII. † populauit Fredenando Gundesalbiç civitatem que dicitur Septepublica cum* [*Dei*] [*a*]*uxili*[*o*] *et iussionem principem Ranemirus. Deo* [*g*]*ra*[*tias*]». Véase en las n. 24-27 las indicaciones del editor sobre las dificultades para leer e interpretar estas palabras.

[64] *Ibid.*, § 15, p. 209: *Deo gratias*.

Julián de Toledo no tuvo el más mínimo recato en modificar la realidad para exponer el verdadero significado del suceso, lo que obviamente era para él lo más importante. Para aclararlo escogió el ejemplo de los judíos bautizados y renegados del pacto con Dios que habían concluido en el bautismo. Al usurpador Paulus, a la provincia insurgente e incluso a los guerreros que no se fijaban en los preceptos divinos, los equipara en sus imputaciones y en las supuestas penas por sus transgresiones a los apóstatas judíos. La provincia es calificada de prostíbulo blasfemo de judíos, a los soldados que no se fijen en las reglas del pacto les anuncia que padecerán la pena de la circuncisión, igualándoles de esta manera a los judíos, y a Paulus, después de su represión, se le aplica la pena de la decalvación, que en el código penal era la pena por antonomasia para transgresiones de los judíos. Y efectivamente, por el *Iudicium in tyrannorum perfidia promulgatum* sabemos que a Paulo se le aplicó la pena de la ceguera tal y como se prescribe en las *Leges visigothorum* en casos de traición contra el rey[65].

Lo mismo ocurre en el Relato de Covadonga. Frente al caso tremendo del quebranto del pacto de Dios por los reyes y los sacerdotes del reino de Toledo, en el naciente reino de Asturias se sintió la necesidad de explicar detalladamente el significado de lo ocurrido y de exponer todo lo necesario para reparar lo estropeado y restablecer el orden cósmico para que se volviese a la antigua unidad entre Dios, rey, pueblo y la «*terra desiderabilis*». Igual que la *Historia Wambae regis* se trata de un documento polémico que tuerce la realidad histórica para aclarar el verdadero significado de los hechos: los reyes y la Iglesia hispanogoda han quebrantado el contrato con Dios y son los astures los que llegan a un nuevo convenio con el Altísimo[66]. De la misma manera, el texto del «Testamento» de 812 del rey asturiano Alfonso II parece la respuesta «ideológica» a una situación extrema. Al menos esto parecen indicar algunas frases en el texto que refieren el destierro de Jacob, que permiten suponer que algo parecido le había ocurrido al rey. El resultado, de todas formas, es un texto que supera a una donación habitual, que en parte es una plegaria y por encima un texto polémico[67]. Llama, por ejemplo, la atención que Alfonso II no haga

[65] Levison (ed.), *Iudicium in tyrannorum perfidia promulgatum*, § 1, l. 8-10: «*quibus ex clementia princeps dederit vivere, effossionem luminum non euadant, qui patriae gloriam minuentes proditionis notam incurrerant*»; § 7, l. 171-173: «*Quodsi forsam eis a principe condonata fuerit vita, non aliter quam evulsis luminibus reserventur, ut vivant*». Veáse para todo esto más explícitamente en Bronisch, 2005a, pp. 88 *sqq.* [= La legislación antijudaica en el reino visigodo-católico de Toledo].

[66] Hasta la aparición del anunciado libro sobre el significado del Relato de Covadonga remito a mi artículo, Id., 2009, aquí especialmente a las pp. 100-104. Para la torsión de la verdad histórica para demostrar el verdadero carácter de los reyes y sacerdotes en el reino de Toledo véase Id., 2011, passim.

[67] Floriano Cumbreño (ed.), *Diplomática española del período astur*, t. I, nº 24, fº 4rº B, l. 22-4vº A, l. 12: «*Tu fortissime Domine, qui es Deus absconditus, deus Israel, salvator qui iussit Iacob revertere in terram nativitatis sue altari constructo tibi munera offerre. Et nos pie dignatus es de multis tribulationibus eruendo in proprio patrio domo reducere. Sit munus hoc tibi acceptum sicut accepta habuisti munera predicti Iacob pueri tui*». Compárese Génesis 28, 20-22: «*Si fuerit Deus mecum* […] *reversusque fuero prospere ad domum patris mei: erit mihi Dominus in Deum,*

mención ninguna de los antecesores suyos en el trono y atribuya su propia dignidad, a través de su padre y de su abuela paterna, directamente a Pelayo y no a su abuelo Alfonso I[68].

LA COSMOVISIÓN HISPANOGODA Y ASTURIANA EN EL REINO DE PAMPLONA

Desde principios del siglo x, en el reino asturleonés no se escribió ningún otro texto de índole polémica que contuviera claras indicaciones sobre la cosmovisión vigente. Al menos no se ha conservado ninguno. Pero en el ámbito navarro, en La Rioja y a instigación de la dinastía pamplonesa surgieron algunas obras y textos que cumplen con los requisitos necesarios para ser verdaderos testimonios del ideario de los que los fabricaron y de los que los promovieron. Me refiero, desde luego, a los códices Albeldense (976), Emilianense (992) y Rotense, escritos en torno a los años 990/994-999[69], junto con los textos adicionales que se encuentran en estos tres manuscritos.

La recopilación de importantes textos hispanogodos y asturianos, la historia de Orosio, el epítome ovetense, la redacción tosca de la Crónica de Alfonso III (la «Rotense»), la colección canónica hispana como las *Leges visigothorum,* junto con miniaturas que subrayaban la tradición goda de los monarcas pamploneses, significaba la absorción completa de la antigua tradición goda y asturiana. Y todo esto, según las investigaciones de Ángel Martín Duque y Armando Besga Marroquín, no fue la implantación nueva de una ideología ajena y foránea sino, a través de las tradiciones y herencias godas de la clase dirigente en el reino de Pamplona, la reafirmación de lo —dicho «*in nuce*»— preexistente. Además, la casa real pamplonesa no habría propagado un modelo que en el vecino reino leonés había caído en desuso. Todo lo contrario, por las estrechas relaciones familiares con la dinastía asturleonesa con la que los pamploneses fueron emparentados se debe suponer que estaban bien informados sobre el concepto que aquellos tenían de la realeza, de sus deberes y de su posición entre Dios, la Iglesia y el pueblo, es decir, de la cosmovisión vigente en el vecino reino cristiano[70]. De esta manera, el programa

et lapis iste quem erexi in titulum, vocabitur Domus Dei, cunctorumque quae dederis mihi, decimas offeram tibi»; Génesis 35, 7: «*Aedificavit ibi altare, et appellavit nomen loci illius, Domus Dei*». Bronisch, 2006c, pp. 161 *sqq.*, para la indicación a Jacob véase pp. 167 *sq.*

[68] Id., 2009, pp. 89 *sq.*

[69] Miranda García, 2011a, p. 294, con referencia a Díaz y Díaz, 1979.

[70] Miranda García, 2007, pp. 75 *sqq.*; Martín Duque, 1986, pp. 525 *sq.*, de nuevo bajo el mismo título *ibid.*, 2002a, p. 837: «Se reponen los instrumentos necesarios teóricamente para el mejor gobierno de los asuntos espirituales y temporales: *La Colección Canónica Hispana* y el *Liber Iudiciorum*, respectivamente. Se recogen piezas características de una tradición cultural de cuño también hispanovisigodo. Se reasume y actualiza el patrimonio historiográfico, lo cual supone una profunda reflexión sobre la esencia —raíces y proyecto— de la monarquía, a fin de suministrarle una definición, una imagen mental operativa»; *ibid.*, p. 839: «Esta réplica del paradigma asturleonés no parece concebida como antítesis, sino que más bien deriva de

político elaborado en La Rioja a finales del siglo x puede servir de prueba de que este mismo programa también permanecía vivo en el reino leonés. Todo este conjunto de códices y textos se fabricó en el último cuarto del siglo x en una situación apurada cuando el área navarra se vio constantemente amenazada y raziada por el poder califal en la persona del señor de la guerra Almanzor[71]. Era entonces el momento adecuado y justo para la formulación de las propias bases «ideológicas».

La corta adición al texto de la Crónica Albeldense destaca la fidelidad del rey Sancho Garcés a Cristo, requisito indispensable frente a la deserción de los reyes godos respecto a los preceptos divinos, su responsabilidad frente a los cristianos, también a los que vivieron bajo el yugo de los sarracenos, y su disposición a luchar contra las *«gentes Ysmaelitarum»*. Sigue la enumeración de sus éxitos militares que demuestran que fue protegido por Dios. La aplicación de la extraña palabra *biotenati* a los sarracenos significa, según Fermín Miranda, los condenados, los que matan su alma por rechazar la fe o incluso, en caso de los muladíes, por apartarse de la fe, lo que subraya que estos enemigos son, en consecuencia, enemigos de Cristo[72]. Sigue una expresión que como en época asturiana destaca la convicción de que un rey después de una vida piadosa alcanza la vida eterna: *«regnat cum Christo in polo»*[73]. Fermín Miranda lo denomina un «programa de militancia religiosa»[74]. De tal manera tampoco extraña que en la carta de arras para su esposa del 25 de mayo de 1045, el rey García Sánchez III declarara haber sido consagrado a Dios[75]. En una donación

---

la *fraternitas* de "reinos cristianos", y el hermanamiento efectivo de sus respectivas estirpes soberanas, alimentado a lo largo de cuatro generaciones mediante sucesivos lazos de parentesco». Besga Marroquín, 2000b, pp. 11-53, en especial las pp. 42 *sqq.*; *ibid.*, p. 45: «Esta reivindicación de la herencia hispanovisigoda puede compararse con el neogoticismo del Reino de Asturias. […] Por ello, la repetición del mismo fenómeno, con el lógico retraso (y diferencia) en una Monarquía más reciente (y modesta) no puede verse como la manifestación de algo artificial, sino como el resultado esperable de unos orígenes hispanogodos».

71 Martín Duque, 2002a, p. 837.

72 Miranda García, 2011b, pp. 229 *sq.*

73 CAL § XX. <*Additio de regibus Pampilonensibus*> *«In era DCCCCXLIII surrexit in Pampilona rex nomine Sancio Garceanis. Fidei Christi inseparabiliterque uenerantissimus fuit, pius in omnibus fidelibus misericorsque oppressi catholicis. Quid multa? In omnibus operibus perstitit. Belligerator aduersus gentes Ismaelitarum, multipliciter estrages gessit super terras Sarracenorum. Idem cepit per Cantabriam a Nagerense urbe usque ad Tutelam omnia castra. Terram quidem Degensem cum oppidis cunctam possidevit. Arbam namque Pampilonensem suo iuri subdidit, necnon cum castris omne territorium Aragonense capit. Dehinc expulsis omnibus biotenatis XX regni sui anno migravit e seculo. Sepultus Sancti Stephani portico, regnat cum Christo in polo. Item filius eius Garsea rex regnavit annos XL. Benignus fuit et occisiones multas egit contra Sarracenos. Et sic decessit. Tumulatus est in castro Sancti Stephani. Supersunt eius filii in patria ipsius. videlicet Sancio et frater ejus Ranimirus, quos salvet Deus omnipotens per multa curricula annorum, amen. Discurrente praesenti era TXIIII»*.

74 Miranda García, 2011b, p. 228, con una profunda interpretación del texto en las páginas siguientes: pp. 228-232.

75 Rodríguez R. de Lama (ed.), *Colección Diplomática Medieval de la Rioja (923-1225),* t. II, nº 3, p. 32: *«Ego Garsea unctus a Domino, meo in regno sublimatus, pro auorum uel parentum meorum serenitati electus…»*.

de Ramiro I de Aragón del 10 de octubre de 1054 se dice que Sancho Garcés IV *«ordinatus fuit Sancius filius eius rex in Pampilona»*[76]. Percy Ernst Schramm y Ángel Martín Duque no dudaron de la veracidad de estas noticias y estimaron que la unción regia se había aplicado, ya que, según P. E. Schramm, lo reyes pamploneses seguramente no querían quedarse rezagados respecto de los reyes leoneses[77].

En relación con esta manifestación de la tradición hispanogoda y asturiana, Fermín Miranda ha fijado la atención sobre el culto de san Miguel en el reino de Pamplona que queda patente, entre otras, en una serie de composiciones figurativas del Códice Vigilano y en la dedicación al arcángel de la iglesia prerrománica de Villatuerta[78]. En la tradición cristiana del Nuevo Testamento se conoce la figura del arcángel por su lucha con el dragón en el Apocalipsis[79]. De ahí su vinculación con la esfera guerrera[80]. En los poemas ideográficos del Códice Albeldense, la figura de san Miguel simboliza —con las palabras de F. Miranda— su protección militar «sobre el reino y, en especial, sobre su brazo militar en ese momento, Ramiro, hermano de Sancho II Garcés»[81]. Pero también las invocaciones a Cristo llaman la atención: en el poema nº 3 *Redemptor, rex Sancionem tuum sanctifica* y la inscripción *«Salvator, Sancioni da uictoriae palmam»*, en el poema nº 4 *«Miles, o Criste, tuus Ranimirus sic honorem* […] *uictor semper gaudeat almo gaudio tue uic-*

[76] Ubieto Arteta (ed.), *Cartulario de San Juan de la Peña*, t. II, nº 112, p. 110. Ubieto considera el documento falso, pero, según Martín Duque, 2003, p. 231, n. 23, «la intitulación es la propia de los auténticos *(Ranimirus Sancionis regis filius)*». Véase también Miranda García, 2008, pp. 267 *sqq.*

[77] Schramm, 1951, pp. 118 *sqq.*; Martín Duque, 2002b, p. 843; Id., 2003, pp. 230 *sq.*: «Aunque no hay noticia de que se orquestrara entonces la exaltación del príncipe mediante un ceremonial acorde con la tradición hispano-goda, parece lógico suponer que la *ordinatio* documentada en la siguiente centuria para los reyes García Sánchez III y Sancho Garcés IV, hubiera sido adoptada al menos por Sancho Garcés II, con quien, por otra parte, aparece consolidado el *palatium* o curia regia pamplonesa, con su correspondiente *officium*, sin olvidar los significativos atributos que lo realzan como soberano en el tramo nuclear del registro central de la citada miniatura. […] basta recordar como exponentes básicos de la continuidad cultural hispano-goda la vigencia en tierras pamplonesas de la liturgia toledana hasta finales del siglo xi, la tradición escriptoria del mismo signo hasta bien avanzada la siguiente centuria y el cómputo anual por la era hispánica hasta el xiv».

[78] Miranda García, 2013. Las composiciones figurativas, textos e ilustraciones, se encuentran en Díaz y Díaz, 1979, pp. 351-370.

[79] Apocalipsis 12, 7.

[80] Miranda García cree que la veneración de arcángel en el área pamplonesa «no dejaba de recordar al San Miguel al que se dedicó la iglesia ovetense de Lillo en 908, y venía tal vez a manifestar públicamente la translatio en el programa ideológico neogoticista desde Oviedo a Pamplona» (Miranda García, 2013, p. 762). Pero desconocemos la fecha del derrumbamiento de la iglesia de Santa María en el Naranco con el subsiguiente traslado de su dedicación a la Virgen al Belvedere y la nueva dedicación del tronco de la antigua basílica a San Miguel. Véase el resumen de la problemática en Bronisch, 1999a, pp. 280 *sqq.* [= Las iglesias palatinas asturianas. Orden, función y tradición visigoda].

[81] Miranda García, 2013, p. 763.

toriae»[82]. Otros ejemplos del culto a san Miguel también bajo la tutoría de los monarcas pamploneses datan del siglo XI[83]. En la idea expresada en la *Aditio* a la Crónica Albeldense de los sarracenos y muladíes como perdonados se encuentra, según F. Miranda, la vinculación con san Miguel, protector del pueblo de Israel en el libro de Daniel y luchador contra el Dragón y sus ángeles caídos en el Apocalipsis[84]. De esta manera, el culto a san Miguel, vinculado directamente a la realeza y a la guerra, es sin duda, algo nuevo. Pero la idea de que los ángeles participen en las campañas del rey está documentada ya en el siglo VII en la *Historia Wambae regis* donde se relata la presencia de una multitud de ángeles sobre el campamento del ejército hispano[85]. La misma idea se encuentra en el ordo litúrgico donde está documentada la convicción de que el ejército esté custodiado por los ángeles de Dios[86].

La iglesia de Villatuerta, fundada entre 971 y 978, en la misma década en la que se fabricaron estos textos riojanos, destaca por los relieves que no solo dibujan un ángel, supuestamente san Miguel, sino que, según la interpretación de algunos expertos, enseñan escenas del arriba mencionado *Ordo quando rex cum exercito ad prelium egreditur*[87]. Efectivamente, se reconocen

[82] DÍAZ Y DÍAZ, 1979, pp. 356-358. La denominación *miles Christi* para el hermano regio, Ramiro, a finales del siglo X, en el fondo solo se puede entenderla en sentido espiritual ya que en esta época se diferenciaba todavía la *militia Christi*, sacerdotes y monjes, de la *militia saecularis*. Véase ERDMANN, 1980, pp. 10 *sq.* y 185 *sqq.* Es muy curioso que en este poema se aplica esta denominación a un láico, a un guerrero, vinculándola de esta manera a la lucha secular. Pero prácticamente no hay duda del significado bélico de estas frases, ya que todo el contexto apunta en esta dirección: el deseo de victoria para el rey Sancho y para Ramiro, su brazo militar, vinculado con el pedido de protección por el arcángel Miguel. Sería entonces un ejemplo extraordinario para el uso prematuro del término *miles Christi* en sentido guerrero. Por otro lado es cierto que el relieve de Luesia, en que supuestamente está representado un rey, posiblemente también el hermano del rey Ramiro, tiene cierta smilitud con la imagen de Ludovico Pío en la famosa imagen dedicatoria al *De laudibus sanctae crucis de Hrabanus* Maurus en la que el rey franco está pintado como un verdadero *miles Christi* según las explicaciones de San Pablo, pero sin que fuera denominado explícitamente con este término. No hay duda de que el significado de este imagen no tiene que ver con la esfera bélica y es completamente espiritual. Véase SEARS, 1990; GALTIER MARTÍ, 2006, pp. 79 *sq.*; POZA YAGÜE, 2004, p. 610; CABAÑERO-SUBIZA, GALTIER MARTÍ, 1986.

[83] MIRANDA GARCÍA, 2013, pp. 765 *sqq.*

[84] *Ibid.*, pp. 230 *sq.*; MIRANDA GARCÍA, 2011b, p. 240. Compárese Daniel 12, 1 y Apocalipsis 12, 7.

[85] HWR § 23, l. 599-604: «*Vbi divina protectio euidentis signi ostensione monstrata est. Visum est enim, ut fertur, cuidam externae gentis homini angelorum excubiis protectus religiosi principis exercitus esse angelosque ipsos super castra ipsius exercitus uolitatione suae protectionis signa portendere*».

[86] FÉROTIN (ed.), 1904, col. 151 Z. 4-9: «*Da ei, Domine, de spiritu tuo et cogitare que decent, et que conueniunt adimplere: ut manus tue protectione munitus, cum subiectis populis gradiens, et ab hinc de presentia ecclesie apostolorum tuorum Petri et Pauli procedens, ita munitus custodiis angelicis, acta belli ualenter exerceat*». Compárese PÉREZ SÁNCHEZ, 2008, p. 216.

[87] MIRANDA GARCÍA, 2011b, pp. 234 *sqq.*; ID., 2013, p. 764. Miranda García remite a MARTÍNEZ DE AGUIRRE ALDAZ, 1996, y POZA YAGÜE, 2004. Desgraciadamente no pude consultar el artículo de Martínez de Aguirre. Dos obras clásicas son la de PAMPLONA, 2008 y la de SILVA VERÁSTEGUI, 1984, pp. 92 *sqq.*, 158 *sqq.*

dos figuras con una cruz, separadas por una barrera que podría ser un altar. En otra plaqueta se ve a un jinete con un tocado cónico que lleva en la mano algo que se podría identificar como báculo episcopal. Igual podría ser un rey que, según el ordo litúrgico, «*in equo ascendat*»[88], ya que en la tradición hispanogoda desde las primeras imágenes en monedas, en las pinturas murales de Qusayr ʿAmra, en el Códice Vigilano o en el *Liber Testamentorum* el rey está representado con un tocado tipo mitra-tiara. En el poema visigodo *De decimis dandis* se dice del rey que el Señor le había impuesto la «mitra» adornada con púrpura rosa y piedras preciosas[89]. Respecto al báculo del jinete: en ésta época, los cetros de los reyes no se diferenciaban sustancialmente de los báculos de los obispos y abades. Sin embargo, seguimos siendo escépticos en lo referente a esta interpretación de los relieves de San Miguel de Villatuerta. Para la despedida del rey y de los grandes de su reino y de los suboficiales que en esta ceremonia reciben sus estandartes se espera un escenario arquitectónico elevado y, no por último, hace falta público. Una pequeña iglesia en pleno campo, a una distancia de 39 kilómetros de Pamplona y 71 de Nájera no ofrecía ninguna de las dos condiciones[90]. Personalmente no dudo de que este ordo litúrgico fuera celebrado no solo en época hispanogoda sino también en época asturiana y leonesa, sobre todo, porque otras tradiciones y ritos importantes como la unción regia y la íntima vinculación de la realeza al culto de la cruz siguen vivas[91]. Por lo tanto sería de esperar que lo mismo ocurriera en al ámbito navarro, especialmente después de la impresionante declaración de la dinastía Jimena de la que estamos haciendo mención. Pero carecemos de una prueba definitiva para el reino asturleonés. Y para el reino de Pamplona San

[88] Férotin (ed.), 1904, col. 153, l. 39.

[89] Messina, *Pseudo Eugenio di Toledo*, nº xi: «*Da decimas domino tibimet qui plura subegit/ Regna tibi populos iussit seruire potentes./ Aurea uasa dedit diuersa metalla parauit/ Imposuit gemmis ornatam uertice mitram/ siricio lembo roseo conclusit et ostro/ Ornauit habitum reglis purpura totum*». Para la cuestión de la tiara real de los reyes hispánicos véase Bronisch, 1999b.

[90] Las distancias están calculadas por Google Maps. Miranda García, 2013, p. 764, destaca el hecho de que San Miguel de Villatuerta se encontraba muy cerca (*ca.* 12 km; Bro.) de San Esteban de Deyo, Monjardín (hoy día ermita de Santa Cruz), supuesto panteón real de los primeros reyes navarros por el hecho de que se lee en la *Additio de regibus pampilonensibus* que Sancho Garcés «*Sepultus sancti Stefani portico regnat cum Christo in polo*» (CAL § XX, l. 7-8). Véase también Miranda García, 2008, pp. 261 *sq*. Se trata entonces, según Miranda, de un verdadero conjunto monumental que cumple los requisitos necesarios para albergar y justificar el ceremonial litúrgico del *Ordo* de la salida del rey y del ejército a la batalla. El mismo autor vincula el relieve de Luesia con el desaparecido relieve de una persona con lanza (o estandarte cruz) que originalmente debería haber existido entre las representaciones de Villatuerta (Id., 2011b, pp. 241 *sq*.). Pero la existencia de una representación del modelo de un rey cristiano (y si es verdad que el modelo para el relieve de Luesia es la famosa representación de Ludovico Pío en sentido plenamente pacífico, como ya mencionamos anteriormente), tampoco puede servir de indicio de que la iglesia de Villatuerta fue el lugar desde donde rey y ejército partieron a la lucha contra los sarracenos. Compárese además mis consideraciones escépticas en Bronisch, 2006c, pp. 388 *sq*.

[91] *Ibid*., Quinta parte «El ordo de la guerra en los reinos de la Reconquista», pp. 379 *sqq*.

Miguel de Villatuerta es, como mucho, solo un indicio[92]. Otro indicio sería la noticia de que el rey aragonés Alfonso I (1104-1135) solía llevar reliquias de la Vera Cruz en sus campañas militares[93]. Carlos Laliena Corbera cree que en el sacramentario de Roda se encuentran textos que pueden relacionarse con ceremonias que se celebran con ocasión de la salida del rey a la guerra y que posiblemente significan un eco del antiguo ordo de partida[94]. Todos estos ejemplos son indicios, pero falta la prueba.

Se comprueba pues durante los siglos posteriores al hundimiento del reino de Toledo la existencia y vigencia de una determinada cosmovisión. Los testimonios de dicha cosmovisión muestran una diferente intensidad. En momentos de crisis política se intensifica la imagen en destacados textos polémicos, mientras en los tiempos menos problemáticos los autores de las investigadas piezas historiográficas se conforman con expresiones singulares que permiten averiguar que la cosmovisión en cuestión sigue existiendo. Este resultado se podría entonces presentar en forma de una curva que sube y baja según la coyuntura histórica. Ahora bien: ¿la guerra como parte de esta cosmovisión se puede denominar guerra santa? Los historiadores tendemos a resolver la problemática usando términos como «guerra sacra» en vez de «guerra santa», y hablamos de la «sacralización de la guerra» lo que implicaría que estamos frente a un proceso progresivo y que antes la guerra era menos sagrada o sacralizada o incluso profana. Tememos que estas sutilezas sirvan más para agrandar la confusión que para aclararla. Además, no estamos seguros de si los hombres de hoy siguen fijándose en la antigua diferencia entre *sacer* y *sanctus* cuando hablan de santificación y de sacralización. Y no se olvide, que esta diferencia solo existe en las lenguas románicas mientras que los alemanes solo tenemos una palabra para designarla: *heilig (holy* en inglés que por su herencia francesa también dispone de *saint* y *sacred).* Por consiguiente tenemos que insistir una vez más,

[92] En este sentido también Henriet, 2015. Para P. Henriet es un argumento en contra de la verdadera celebración del *Ordo* en época post-visigoda el que en el texto no se habían modificado las alusiones a Toledo, «que estaba entonces en manos de los musulmanes y no podía ser el punto de partida de ningún rey cristiano», *ibid*., p. 321. Aunque comparto el escepticismo de P. Henriet sobre el significado de los relieves de San Miguel de Villatuerta como representación de escenas claves del ordo litúrgico no sostengo esta argumentación. Fíjense que también en el *Ordo* del Viernes Santo (Férotin [ed.], 1904, col. 193 *sqq*.) se describe cómo un diácono en una procesión lleva la reliquia de la Vera Cruz en una patena a la iglesia de la Santa Cruz para la subsiguiente veneración. En Oviedo no había una iglesia de Santa Cruz. ¿Debe esto significar que el *Ordo de VIª feria in Parasceve* cayó en desuso en época asturleonesa?

[93] O'Callaghan, 2003, p. 193, citado según García García, 2012, p. 231 y n. 63.

[94] Laliena Corbera, 2005, p. 111; p. 237: De una disertación francesa procede la información de que «Los cantares de gesta recogen la costumbre extendida entre los caballeros hispanos de celebrar una misa votiva a la Trinidad antes de dirigirse al campo de la batalla» (*ibid*., p. 237). Esto sería otro indicio para el uso del *Ordo* al menos hasta la abolición de la liturgia hispanogoda. Lo cita García García, 2012, p. 237. La disertación sigue inédita por lo cual no la pude consultar, véase Quitman, inédita, según García García las pp. 6 y 40.

en la cuestión de si la contienda contra los sarracenos en la Península Ibérica fue una guerra santa depende completamente de la definición de este término técnico. Nuestra propia definición sigue siendo la misma de antes: lo que está en contacto directo con la divinidad se puede denominar santo[95], y no importa si se trata de un objeto (las sandalias de Cristo o la mortaja de Turín), de una señal (un milagro), o de una orden divina. Entendemos los problemas de algunos historiadores de las cruzadas, definidas como las guerras santas cristianas por antonomasia. La imagen de la guerra contra los sarracenos en la Península Ibérica en los siglos VIII a XI se diferencia en algunos detalles de la imagen de las primeras cruzadas. En el área hispana, según la cosmovisión descrita, la guerra contra los «caldeos» era una necesidad para reintegrarse en la gracia de Dios, era una acto de penitencia concluido solo con la plena expulsión de los «agarenos» y con la plena restauración de lo perdido. La guerra contra los «enemigos de Dios» era también una obligación iniciada y dirigida por el rey pero a la vez era colectiva. Cumplir con este deber era meritorio espiritualmente para el rey y en segunda instancia también meritorio para todo el pueblo, porque la gracia de Dios conllevaba según la convicción vigente el florecimiento de todo el reino y, en el caso opuesto, la negligencia de este deber básico conducía posiblemente a la miseria. En suma, batallar contra los sarracenos era una necesidad. En contraste, participar en la cruzada no era ni obligación ni necesidad, sino una oferta de Dios. La participación era espiritualmente meritoria[96] no tanto para un colectivo, sino para todos los individuos cruzados, la muerte en la batalla estaba considerada incluso una especie de martirio cristiano, una santificación del individuo y no solo del representante de la sociedad, el rey. Pero en los dos casos se trataba de una llamada de Dios, transmitida en el caso

[95] BRONISCH, 2006c, pp. 303 *sqq.*

[96] Para Thomas Deswarte y Patrick Henriet es este el punto clave para denominar una guerra «guerra santa». DESWARTE, 2006, p. 84. Véase también ID., 2005, pp. 334 *sqq.* y 339 *sqq.* HENRIET, 2015, pp. 334 *sq.*: «Pero cabe señalar que la promesa de beneficios espirituales en la guerra esta considerada por varios especialistas como una de las condiciones previas para hablar de guerra santa. Creo por lo tanto que si la cristianización de la guerra es una hecho innegable, incluso evidente, en la España de la alta edad media, conviene matizar bastante a la hora de hablar de guerra santa»; p. 333: «Si uno quiere hablar de guerra santa en el sentido más pleno de la expresión, es decir con la afirmación de una retribución espiritual de los combatientes y con la posibilidad de una intervención directa de Dios a través de sus santos, tiene que esperar por lo tanto al siglo XII, periodo de las cruzadas y del "aggiornamiento" de la Iglesia hispánica»; p. 338: «Prefiero reservar la expresión "guerra santa" para un periodo en el cual la retribución espiritual de los combatientes se había impuesto como una evidencia». Deswarte especifica: en el párrafo famoso de los *Dei Gesta per Francos* de Guibert de Nogent reconoce «*un nouveau mode de santification*» (DESWARTE, 2006, p. 84). Efectivamente, Guibert habla por primera vez de *prelia santa*. Pero la oferta de Dios al *ordo equestris* no significa según Guibert, la santificación del caballero. Más bien, las batallas santas fueron un instrumento para conseguir *salus* y *gratia,* lo que de ningún modo es lo mismo que la santificación, sino que tenían que cambiar su modo de actuar: «*novum repperirent salutis promerendae genus, ut nec funditus, electa, uti fieri assolet, monastica conversatione seu religiosa qualibet professione, seculum relinquere cogerenter, sed sub consueta licentia et habitu ex suo ipsorum officio Dei aliquatenus gratiam consequerentur». Dei gesta per Francos*, lib. I, cap. 1, l. 64.

hispano por el rey y en el caso de las cruzadas por el papa romano. Y también en el caso hispano la Iglesia tenía un destacado papel. Además, en la primera idea de cruzada como en el caso hispano la ayuda y liberación de los cristianos del yugo sarraceno era una idea viva. La encontramos en el rey asturiano Alfonso I quien llevó a la patria cristiana a los cristianos de los sitios conquistados, como siglo y medio después en el caso pamplonés. «*Deus vult*» exclamaron los caballeros en el concilio de Clermont, y el rey Ramiro II preparó la batalla «*nomen Domini inuocando*»[97]. Esto es lo que enlaza los dos fenómenos: la iniciativa de Dios. Por encima, todas las expresiones de guerra santa en los países cristianos occidentales y bizantinos beben del mismo gran cauce veterotestamentario. Partiendo de esta idea se podría llegar a la conclusión de que se habían desarrollado diferentes formas de guerra santa y de lo que estamos hablando es de la guerra santa ibérica. No insistimos en mantener este término técnico y aceptaríamos otra expresión siempre que describiera adecuadamente lo típico e inconfundible de este fenómeno íntimamente vinculado a la esfera divina y vigente exclusivamente en la lucha contra los sarracenos. Finalmente, a los que quieren reservar el término de guerra santa al fenómeno de las cruzadas hay que recordarles que los medievalistas no somos los únicos que lo usan. Los que se dedican a los estudios veterotestamentarios, por nombrar solo un ejemplo, igualmente discuten si es apropiado aplicar esta designación a las luchas ordenadas por Dios en el antiguo Israel[98].

[97] CRS § 22, p. 323.

[98] Véanse los artículos de la colección editada por THOMAS, EVANS, COPAN (eds.), 2013.

LA NOCIÓN DE *FATḤ* EN LAS FUENTES ÁRABES ANDALUSÍES Y MAGREBÍES (SIGLOS VIII AL XIII)

Alejandro García Sanjuán
Universidad de Huelva

En el estudio del islam clásico, la idea de guerra santa suele relacionarse, principalmente, con la noción de yihad. En este trabajo se plantea la necesidad de ampliar dicha relación a otros elementos del vocabulario coránico, en particular la noción de *fatḥ*, que permite expresar la idea de victoria ordenada o querida por Dios. Este concepto posee una relevancia propia, pues en la tradición literaria árabe ha servido para definir el proceso de expansión del islam posterior a la muerte de Mahoma, dando origen a un género literario específico. Asimismo, esta noción ha sido utilizada en diversos contextos ideológicos e históricos como elemento propagandístico por parte de distintas dinastías gobernantes, en particular la almohade.

ORIGEN DE LA NOCIÓN DE *FATḤ*: CORÁN XLVIII, 1

A la hora de plantear el estudio de la noción de *fatḥ* debemos partir de una constatación previa, relativa a la aparente ausencia de interés respecto a su análisis, en fuerte contraste con la noción de yihad, sobre la que existe una considerable producción académica. En efecto, el concepto de *fatḥ* no ha recibido apenas atención y, además, las escasas aproximaciones que se registran se han realizado desde perspectivas que solo en parte coinciden con las que adopta el presente trabajo[1]. Por lo tanto, las siguientes reflexiones deben considerarse como una primera aproximación a un tema muy amplio en el que, dada la débil base historiográfica existente, no cabe más que tratar de proponer algunas ideas generales que deberán ser matizadas, corregidas y ampliadas en investigaciones posteriores.

Pese a que, en función de su sentido principal y básico, no parezca indicarlo, la noción de *fatḥ* (apertura) forma parte del léxico coránico relativo a la guerra, en el cual se integran otros vocablos, de los cuales los más importantes son

[1] Conrad, 1994; Paret, 2008.

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 31-50.

los de *ǧihād* y *qitāl*. La proyección coránica de la raíz *ftḥ*, de la que procede dicho término, es relativamente importante: nueve formas se citan treinta y ocho veces[2], incluyendo doce ocurrencias del término *fatḥ*[3], que da nombre a la cuadragésimo octava azora, y tres del verbo *istaftaḥa*[4]. El sentido básico de esta raíz queda bien expresado en la primera azora del Corán, llamada *al-fātiḥa*, es decir, «la que abre» o da inicio al texto sagrado.

Un análisis en profundidad de las connotaciones bélicas de las ocurrencias coránicas de la raíz *ftḥ* queda fuera de los límites de este trabajo, ya que ello exigiría un espacio específico y un estudio comparado con el resto del vocabulario bélico coránico. A continuación, por lo tanto, solo nos planteamos desarrollar algunas reflexiones elementales que permitan apreciar el sentido general de la noción de *fatḥ* como expresión de la idea de victoria querida por Dios.

La más importante referencia a la noción de *fatḥ* como victoria sobre el enemigo es la que da título a otro capítulo coránico, el cuarenta y ocho, que se inicia con una aleya muy elocuente, en la que Dios comunica a Mahoma lo siguiente: «*innā fataḥnā la-ka fatḥan mubīnan*». Al margen de los matices con los que los distintos traductores interpretan el sentido del texto[5], a nuestro juicio son dos los elementos importantes a tomar en consideración a la hora de valorar este versículo. En primer lugar, el citado decreto coránico determina que es Dios quien otorga el *fatḥ*. Por lo tanto, la intervención divina adquiere un protagonismo esencial: Dios se convierte en el sujeto de la acción, el responsable de que los musulmanes logren el triunfo. De otro lado, los comentaristas musulmanes suelen vincular esta aleya con el pacto de al-Ḥudaybiyya establecido entre Mahoma y los mecanos, previo a la conquista de La Meca por el Profeta. Por lo tanto, el *fatḥ* queda asociado a la idea de la victoria sobre el enemigo, en este caso la de Mahoma sobre los Qurayšíes.

La asociación de la noción de *fatḥ* con la conquista de La Meca por Mahoma convierte a dicho término en un vocablo de fuertes resonancias y con una enorme potencia conceptual. La Meca es el centro de la espiritualidad islámica, donde se ubica el santuario de la Kaaba, el primer lugar en el que, según la tradición islámica, el hombre adoró a Dios. La Kaaba fue usurpada por los árabes paganos y politeístas, de modo que su «apertura» al islam por Mahoma, gracias a la acción directa de Dios, contiene una inigualable intensidad ideológica: ninguna otra victoria podría ser más importante para el islam que la recuperación del control de La Meca y la reinstauración en su santuario del culto a Dios.

A partir de la acuñación del binomio coránico entre *fatḥ* y La Meca, dicho concepto queda consagrado como el término más idóneo para expresar el

[2] Badawi, Abdel Haleem, 2008, pp. 689-691.

[3] Corán, IV, 141; V, 52; VIII, 19; XXVI, 118; XXXII, 28-29; XLVIII, 1, 18; LVII, 10; LXI, 13 y CX, 1.

[4] Corán, II, 89; VIII, 19 y XIV, 15.

[5] Limitándome a las versiones académicas en castellano: «Nos te hemos dado una victoria manifiesta» (Vernet [ed. y trad.], *El Corán*); «Te hemos concedido un claro éxito» (Cortés [ed.], *El Corán*); «En verdad, te hemos dado una victoria clara» (Guijarro, [ed. y trad.], *El Corán*).

concepto islámico de victoria, en el que el sujeto de la acción no son los musulmanes, sino Dios mismo. Ningún otro término árabe, sea o no coránico, podrá significar de forma más manifiesta y explícita dos ideas que definen contenidos esenciales de la noción de «guerra santa»: primero, la victoria sobre un antagonista definido en términos religiosos y, en segundo lugar, el protagonismo divino directo en ese triunfo.

La definición del *fatḥ* como victoria islámica debida a la directa intervención de Dios permite entender la relevancia de este concepto en la jerarquía del repertorio léxico islámico relativo a la guerra. En efecto, si medimos la intensidad conceptual de la sacralización de la guerra a través de la presencia o participación del elemento divino, a nuestro juicio no hay dudas respecto a la superioridad del *fatḥ* dentro de dicha jerarquía. El elemento que define esa preeminencia radica en el principio de intervención directa de la divinidad en el triunfo de los musulmanes sobre sus enemigos.

Por lo tanto, consideramos que, en términos de expresión de la idea de sacralización, el *fatḥ* se sitúa por encima de la noción de yihad en la jerarquía del repertorio léxico islámico sobre la guerra. La vinculación de la acción del yihad con la divinidad se expresa a través del sintagma coránico «*ǧihād fī sabīl Allāh*» (yihad por mor de Dios), que se registra en algo más de la tercera parte del total de menciones de la raíz *ǧhd* (catorce sobre treinta y seis aleyas)[6]. A ello se añaden otros equivalentes, como *fī Allāh* (XXII, 78), *fī-nā* (XXIX, 69) y *fī sabīlī* (LX, 1), lo que eleva el porcentaje a casi la mitad de las ocurrencias de la raíz *ǧhd*[7]. Pese a la relevancia de esta asociación, hay, en nuestra opinión, una importante diferencia entre las nociones coránicas de yihad y *fatḥ*. El sujeto de la acción del yihad es humano, mientras que en el del *fatḥ* es la propia divinidad. Así pues, no resulta injustificado proponer que el *fatḥ* constituye la más elevada expresión de la idea islámica de sacralización de la guerra, por delante de la propia noción de yihad.

LA NARRACIÓN DE LA EXPANSIÓN ISLÁMICA Y LA VISIÓN DE LOS VENCEDORES: EL GÉNERO LITERARIO *FATḤ*

Partiendo de su origen coránico y de su fuerte potencia conceptual como expresión de la idea de sacralización de la guerra en nombre del islam, la noción de *fatḥ* ha adquirido en la tradición islámica una considerable relevancia que se manifiesta a través de diversos registros. Uno de los más importantes consiste en su elevación al rango de género literario propio, dentro de la tradición cronística árabe, especializado en la descripción del proceso de conquistas que se produjo a partir de la muerte de Mahoma y que dio lugar a la conformación del Imperio árabe en época de la dinastía Omeya.

[6] Corán, II, 218; IV, 95; V, 35; V, 54; VIII, 72; VIII, 74; VIII, 75; IX, 19; IX, 20; IX, 24; IX, 41; IX, 81; XLIX, 15 y LXI, 11.

[7] García Sanjuán, 2009, p. 247.

En el relato árabe de los sucesivos triunfos asociados a la acción conquistadora de los musulmanes, el concepto de *fatḥ* se convirtió en la referencia terminológica idónea para expresar la idea triunfalista de la victoria del islam asociada a la voluntad divina. Ambos aspectos, idea de triunfo y sanción divina del mismo, constituyen las premisas básicas sobre las que se articula la noción de *fatḥ* tal y como se desarrolla en la cronística árabe a partir del siglo VIII.

La elección del término *fatḥ* como elemento caracterizador del proceso de expansión del islam no tiene nada de casual, sino que contiene el sentido preciso que los musulmanes quisieron transmitir al respecto. La lengua árabe clásica dispone de un variado vocabulario para expresar las ideas de conquista, sumisión o victoria. Así, por ejemplo, el término coránico *ġazwa* (Corán III, 156), de donde nuestro vocablo «razia», a través del francés *razzia*, sinónimo de «conquista» o «invasión»; la forma *ġalaba*, que indica apoderarse victoriosamente de algo; o la palabra *istīlā'*, que indica «conquista», por citar solo las formas más habituales, a las que podrían añadirse otras.

La preferencia por la noción de *fatḥ*, por lo tanto, dista, en nuestra opinión, de ser fortuita y revela una selección consciente, con el propósito de describir las conquistas en términos de «apertura» de esos países y sus poblaciones al islam. En palabras de Bernard Lewis, los árabes

> no las veían como conquistas en el sentido habitual de adquisiciones de territorio, sino como derrocamiento de regímenes impíos y de jerarquías ilegítimas, y como la apertura de sus pueblos a la nueva revelación y providencia[8].

Al despojar a la acción, en apariencia, de su sentido violento, el *fatḥ* denota una actitud de receptividad por parte de los conquistados: los territorio «se abren» a la llegada del islam, prueba de la indiscutible verdad asociada al mensaje divino.

En tanto que expresión de la idea que los propios conquistadores transmitieron sobre la conquista, el género literario *fatḥ* se define como la típica visión de los vencedores, en la que subyacen los dos elementos básicos que caracterizan esta clase de discurso. Por un lado, la idea de «apertura» inherente al significado básico del término *fatḥ* y que expresa la concepción según la cual el éxito de las conquistas fue, sobre todo, producto de la necesidad de los conquistados de recibir a los conquistadores. En segundo lugar, la legitimación divina que se deriva de la sanción coránica y que permite explicar el proceso desde parámetros sobrenaturales[9].

Como afirma John Tolan, las conquistas inspiraron a los autores árabes una visión triunfalista de su historia[10]. Frente a las ideas de catástrofe y ruina que expresan los vencidos, los árabes las conciben como una misión divina,

[8] LEWIS, 1990, p. 157.

[9] GARCÍA SANJUÁN, 2013, pp. 56-57.

[10] TOLAN, 2007b, p. 21.

situada bajo los parámetros del yihad o deber religioso por expandir sus creencias. Desde esta perspectiva, constituyen el resultado del esfuerzo colectivo de los musulmanes por difundir la fe en Dios por todo el mundo. Se trata de un discurso, no solo legitimador, sino glorificador, propio de cualquier conquistador, que contempla la propia expansión como una tarea necesaria, justa y benéfica.

Se conocen unas cincuenta obras medievales cuyo título se basa en la noción de *fatḥ*, aunque lo más probable es que existieran muchas más[11], lo que denota su canonización como un género literario específico, relacionado con la expansión musulmana. Los ejemplos más antiguos del género surgen entre los primeros autores árabes que describen el proceso de expansión, los cronistas orientales. En la segunda mitad del siglo VIII Sayf b. ʿUmar (m. 780/796), originario de Kufa, escribió una obra titulada *Kitāb al-futūḥ al-kabīr wa-l-ridda* (*El gran libro sobre las conquistas y las guerras de la apostasía*), que más tarde al-Ṭabarī (m. 310/923) utilizó como su fuente principal para la época de las primeras conquistas. Hacia la misma época, el también iraquí Abū Ismāʿīl al-Azdī escribió *Futūḥ al-Šām*, dedicada a la conquista de Siria. Este género se consolidó durante el siglo IX, con obras como *Kitāb al-futūḥ* (*El libro de las conquistas*), del iraquí Ibn al-Aʿṯam (m. 204/819), así como las más célebres de al-Balāḏurī, autor de *Futūḥ al-buldān* (*La conquista de los países*) y del egipcio Ibn ʿAbd al-Ḥakam y su *Futūḥ Miṣr wa-l-Maġrib wa-l-Andalus* (*Las conquistas de Egipto, el Magreb y al-Andalus*).

Al ser, en gran medida, tributaria de la historiografía oriental, la andalusí adopta este mismo esquema, lo que explica que se escribieran varias crónicas que incorporaban dicha terminología. La cronología, en cambio, es más tardía que la relativa al ámbito oriental. La más antigua de esas obras fue la de Ibn al-Qūṭiyya, *Kitāb iftitāḥ al-Andalus* (*Libro de la conquista de al-Andalus*), seguida de las anónimas *Aḫbār maǧmūʿa fī fatḥ al-Andalus wa-ḏikr umarāʾi-hā* (*Colección de noticias sobre la conquista de al-Andalus y mención de sus emires*) y *Fatḥ al-Andalus* (*La conquista de al-Andalus*). A ellas podría añadirse el breve tratado de Ibn Ḥazm sobre las conquistas del islam (*Ǧumal futūḥ al-islām*).

Junto a la propia relevancia de este género literario clásico, otro aspecto muy interesante radica en la vigencia del concepto de *fatḥ* en el pensamiento árabe contemporáneo, en sus más diversas manifestaciones, sobre todo literarias e historiográficas. En efecto, la noción de *fatḥ* sigue sirviendo para explicar y definir el proceso de expansión del islam entre los autores árabes actuales. La particularidad más interesante de este fenómeno radica en su exclusividad, es decir, que dicha expansión siempre se conceptualiza como *fatḥ*, frente a otros hechos de conquista de la historia, que nunca o muy raramente son descritos en esos términos. Asistimos, por lo tanto, a un fenómeno similar al de la continuidad de la noción de «invasión» como forma de definir la conquista musulmana

[11] NOTH, 1994, p. 31.

de 711 en la tradición española. De la misma manera que dicha idea acredita la vigencia de la visión de los vencidos en nuestra historiografía, la de *fatḥ* revela la continuidad de la de los vencedores en la tradición árabe[12].

La noción de *fatḥ* en los relatos de la conquista islámica de la Península

En virtud de lo estipulado en Corán XLVIII, 1, el elemento central del concepto de *fatḥ* como expresión de la idea de sacralización de la guerra consiste en la directa intervención divina en la acción victoriosa de los musulmanes. Este decreto coránico se traslada a los relatos de la expansión del islam, en los que se manifiesta mediante diversos recursos retóricos. Las narraciones árabes sobre la llegada de los musulmanes a la Península en el año 92/711 constituyen un ejemplo idóneo que nos permite analizar las variadas formas en las que los autores árabes mencionan la idea de la acción divina como responsable de las conquistas islámicas. Se trata de un aspecto que hemos abordado en una publicación anterior, recientemente aparecida, de modo que, a continuación, nos limitamos a resumir las ideas allí expuestas[13].

En general, estas narraciones son bastante homogéneas y apenas difieren en detalles a la hora de expresar la atribución de las conquistas a la divinidad. La estructura discursiva habitual consta de dos partes, la primera presenta a Dios como sujeto de la acción conquistadora y admite dos variantes, el *fatḥ* como directa acción divina o bien realizada «por mano de» intermediarios o agentes humanos. La segunda identifica al beneficiario de la misma y también presenta dos variantes, ya se trate del conjunto de los musulmanes o de algún personaje concreto dentro de dicho colectivo. Este sencillo esquema es el que preside la mayor parte de las descripciones islámicas de la conquista de la Península.

La primera y más clásica formulación de dicho esquema es la que presenta a Dios como responsable global de la acción conquistadora, es decir, atribuyéndole la sumisión de todo el territorio de la Península, y al conjunto de los musulmanes como sus beneficiarios. La afirmación de que «Dios conquistó al-Andalus para los musulmanes» *(fataḥa Allāh al-Andalus ʿalà-l-muslimīn)* la registran tanto la obra anónima *Fatḥ al-Andalus* como el cronista de época meriní Ibn ʿIḏārī[14].

A veces se menciona a determinados personajes como beneficiarios directos de la acción divina, en particular Mūsà b. Nuṣayr. Esta idea ya aparece en el relato andalusí más antiguo de la conquista, el de Ibn Ḥabīb, quien la expresa respecto a la figura de Mūsà b. Nuṣayr, al cual Dios siempre otorgó la victoria,

[12] García Sanjuán, 2013, pp. 62-70.

[13] *Ibid.*, pp. 58-62.

[14] *Fatḥ*, 27, nº 28; trad. castellana: Penelas, *La conquista de al-Andalus*, p. 20, nº 28; Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān* II, p. 7; trad. castellana: Fernández y González, *Historia de al-Andalus*, p. 20; trad. francesa: Fagnan, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, p. 11.

no siendo nunca derrotado *(fataḥa Allāh la-hu wa-naṣara-hu)*. En cierta ocasión, sus tropas, agotadas por las marchas y el combate, le preguntan a Mūsà hasta dónde quiere llevarlos y si pretende sacarlos del mundo y lograr conquistas mayores a las que ya Dios les ha otorgado *(aʿẓam mimmā fataḥa Allāh ʿalay-nā)*[15]. Según el relato atribuido a Ibn Ḥayyān, a su llegada a Algeciras, Mūsà quiso evitar el mismo itinerario seguido por Ṭāriq, a lo que sus guías indígenas respondieron diciéndole que lo llevarían a ciudades más importantes, aún no sometidas, que «si Dios Altísimo quiere, Él conquistará para ti» *(yaftaḥa-hā Allāh ʿalay-ka in šāʾa Allāh taʿālà)*[16].

Esta predicción de los guías se irá cumpliendo en ocasiones sucesivas. Así, cuando Mūsà se apoderó de Sevilla, fue debido a que «Dios la conquistó para él» *(fataḥa-hā Allāh ʿalay-hi)*[17]. La crónica anónima *Fatḥ* utiliza los mismos recursos retóricos cuando se refiere a la narración de la toma por Mūsà de algunas fortalezas en la zona del Levante peninsular. En la primera afirma que «Dios, ensalzado y glorificado sea, concedió la victoria a sus fieles siervos musulmanes» *(fataḥa-hu Allāh ʿazza wa-ǧalla ʿalà awliyāʾi-hi wa-ʿabīdi-hi al-muslimīn)*, mientras que, en la segunda, el combate se recrudeció «hasta que Dios Altísimo la conquistó para él» *(fataḥa-hu Allāh taʿālà ʿalay-hi)*[18].

Una leve variante del ya comentado esquema general es el que presenta el *fatḥ* como una acción divina realizada «por mano» de un agente humano, enfatizando, de esta forma, la participación individual de los conquistadores. Así, la venida a la Península de Mūsà se produjo «cuando supo lo que Dios Todopoderoso había conquistado por mano de Ṭāriq» *(mā fataḥa Allāh ʿazza wa-ǧalla ʿalà yad Ṭāriq)* y quiso compartir tales éxitos con él[19]. De esta manera, la propia conquista de al-Andalus por Dios se produce por mano del conquistador árabe: «Mūsà ibn Nuṣayr atacó al-Andalus y, a través de él, Dios lo conquistó» *(ġazā Mūsà al-Andalus fa-fataḥa Allāh ʿalà yaday-hi)*[20].

No todas las expresiones de la conquista de la Península como *fatḥ* responden perfectamente al esquema descrito, sino que existen algunas variantes. En ciertas situaciones, Dios no aparece como responsable directo del *fatḥ*, otorgando el triunfo a los musulmanes, pero lo hace posible mediante distintos expedientes. Con ocasión de la toma de Córdoba por Muġīṯ al-Rūmī, la victoria fue favorecida por un oportuno aguacero con granizo enviado por Dios

[15] Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-taʾrīḫ*, p. 142, n°s 408 y 409; trad. castellana: Antuña, «Notas de Ibn Abī Riqāʿ», p. 258.

[16] *Aḫbār maǧmūʿa*, p. 15 (árabe) y p. 28 (trad. castellana); Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, t. I, p. 269.

[17] *Aḫbār maǧmūʿa*, p. 16 (árabe) y p. 29 (trad. castellana); Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān* II, p. 14; trad. castellana: Fernández y González, *Historia de al-Andalus*, p. 32; trad. francesa: Fagnan, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, p. 21.

[18] *Fatḥ*, 32-33, n°s 40 y 41; trad. castellana: Penelas, *La conquista de al-Andalus*, pp. 25-26, n°s 40 y 41.

[19] Ibn al-Šabbāṭ, *Ṣilat al-simṭ*, p. 144; trad. castellana: Santiago, «Un fragmento de la obra de Ibn al-Šabbāṭ sobre al-Andalus», pp. 49-50.

[20] Ibn al-Faraḍī, *Taʾrīḫ al-ulamā wa-l-ruwā li-l-ʿilm bi-l-Andalus*, t. II, p. 133.

que hizo que los centinelas de la muralla descuidaran la guardia por temor al frío y la lluvia. El texto que podemos atribuir a al-Rāzī señala que «Dios les facilitó la victoria» *(waṭṭa'a Allāh la-hum asbāb al-fatḥ)*, expresión casi idéntica a la que encontramos en la crónica anónima al afirmar que Dios dispuso de esta forma la victoria a favor de Muġīṯ *(hayya'a Allāh la-hu al-fatḥ)*[21]. También hay un caso en el que no es el propio Dios, sino su Enviado, Mahoma, el encargado de transmitir la victoria a los musulmanes. Así, la crónica anónima nos informa de que, cuando llegó a la Península por Gibraltar, Ṭāriq tuvo un sueño en el que el Profeta le anunciaba su triunfo *(ra'à al-nabī fī-l-nawm wa-baššara-hu bi-l-fatḥ)*[22].

La participación directa de Dios en las conquistas no siempre se expresa a través de la noción de *fatḥ*, sino también de otros términos distintos. Las crónicas andalusíes contienen esta clase de referencias cuando describen el encuentro entre Ṭāriq Ibn Ziyād y el rey Rodrigo, ocasión en la que «Dios otorgó la victoria a los musulmanes» *(anzala Allāh naṣra-hu ʿalà-l-muslimīn)* y, más aún, «infligió a los politeístas una terrible matanza» *(qatala Allāh al-mušrikīn qatlan ḏarīʿan)*[23]. De forma similar, cuando se produjo el segundo triunfo de Ṭāriq en Écija sobre los restos del ejército visigodo, al-Rāzī afirma que «Dios les concedió la victoria sobre ellos, quienes fueron derrotados» *(inna Allāh aẓhara al-muslimīn ʿalay-him fa-inkasarū)*[24], expresión casi idéntica a la que aparece en *Ajbār maŷmūʿa* con dicha ocasión: «Dios les otorgó la victoria y los politeístas fueron derrotados» *(inna Allāh anzala ʿalay-him naṣra-hū wa-huzima al-mušrikīn)*[25].

Esta última referencia nos remite a la segunda forma de intervención directa de la divinidad. De la misma forma que Dios actúa como sujeto de la victoria de los musulmanes, lo hace respecto a la derrota del enemigo. Así, cuando se produjo el enfrentamiento de Ṭāriq con el rey visigodo, Ibn al-Qūṭiyya no duda en afirmar que «Dios derrotó a Rodrigo» *(hazama Allāh Lūḏrīq)*[26], expresión que se reitera con escasas variantes en muchos otros relatos. Así, Aḥmad al-Rāzī indica que «Dios derrotó a los politeístas» *(hazama Allāh al-mušrikīn)*[27], el iraquí Ibn al-Aṯīr registra que «Dios derrotó a Rodrigo y a quienes lo acompañaban» *(hazama Allāh Ruḏrīq wa-man maʿa-hu)*[28] y

[21] *Aḫbār maǧmūʿa*, pp. 10-11 (árabe) y p. 24 (trad. castellana); Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, t. I, p. 261.

[22] *Fatḥ*, 17, nº 8; trad. castellana: Penelas, *La conquista de al-Andalus*, p. 10, nº 8; Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, t. I, p. 255.

[23] *Fatḥ*, 19, nº 13; trad. castellana: Penelas, *La conquista de al-Andalus*, p. 12, nº 13; Ibn al-Šabbāṭ, *Ṣilat al-simṭ*, p. 135; trad. castellana: Santiago, «Un fragmento de la obra de Ibn al-Šabbāṭ sobre al-Andalus», p. 34.

[24] Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, t. I, p. 260.

[25] *Aḫbār maǧmūʿa*, p. 9 (árabe) y p. 23 (trad. castellana).

[26] Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīḫ iftitāḥ al-Andalus*, p. 7 (árabe) y p. 5 (trad. castellana).

[27] Apud al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb,* t. I, p. 259.

[28] Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī-l-ta'rīḫ*, t. IV, p. 563; trad. francesa Fagnan, *Ibn El-Athir*, p. 44.

otra versión, cuyo autor no es posible identificar, establece que «Dios derrotó al tirano Rodrigo y a su ejército» *(hazama Allāh al-ṭāġiya Luḏrīq wa-ğumūʿa-hu)*[29]. Por su parte, el anónimo autor de *Fatḥ* indica que el temor del enemigo hacia los musulmanes fue en aumento «hasta que Dios decretó su derrota» *(ilà an qaḍà Allāh bi-inhizāmi-him)*[30]. Dios, por lo tanto, es hacedor del triunfo de los musulmanes y de la derrota de los politeístas, dos caras de la misma moneda.

La más dramática forma de participación divina en las conquistas de los musulmanes consiste en su condición de causante directo de la muerte de los enemigos, como hemos visto ya en un ejemplo citado más arriba. Así sucede en la descripción de los principales enfrentamientos armados entre los musulmanes y la población autóctona, en los que Dios participa dando muerte a los enemigos. En el caso del encuentro de Ṭāriq con los visigodos dirigidos por el rey Rodrigo, uno de los más antiguos relatos árabes, el del egipcio Ibn ʿAbd al-Ḥakam, afirma que «Dios todopoderoso mató a Rodrigo y los suyos» *(qatala Allāh ʿazza wa-ğalla Luḏrīq wa-man maʿa-hu)*[31].

LA DIMENSIÓN MATERIAL DEL *FATḤ*: PROYECCIONES TOPONÍMICAS, URBANAS Y EPIGRÁFICAS

Como hemos visto en los apartados anteriores, la noción de *fatḥ* se define como un concepto de origen coránico que ha desempeñado un papel relevante en el plano ideológico, con manifestaciones y proyecciones literarias de diversa naturaleza. Junto a su condición de forma preferente de expresión de la idea de intervención divina directa en las conquistas musulmanas y a su correspondiente papel definitorio en la consagración del género literario característico de la expansión islámica, el *fatḥ* ha adquirido, además, lo que podríamos denominar «proyecciones materiales».

Esta dimensión del concepto de *fatḥ* se deriva, sobre todo, de su utilización como forma de designar ciertos lugares y espacios en momentos históricos determinados, dando lugar a la conformación de sitios de una especial significación, dadas las resonancias de dicho concepto en la tradición islámica. Se trataría de verdaderos «espacios de victoria», casi siempre ligados a la acción del poder o a la voluntad de plasmar de forma material y visual determinados proyectos políticos e ideológicos asociados a esa idea.

La principal manifestación de esta proyección material del *fatḥ* consiste, sin duda, en su utilización como forma de denominar determinados asentamientos, urbanos y no urbanos, o también lugares o espacios concretos dentro del ámbito urbano, en particular puertas abiertas en los recintos amurallados de

[29] Apud AL-MAQQARĪ, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb,* t. I, p. 258.

[30] *Fatḥ*, 17, nº 9; trad. castellana: PENELAS, *La conquista de al-Andalus*, p. 11, nº 9.

[31] IBN ʿABD AL-ḤAKAM, *Futūḥ Miṣr wa-l-Maġrib*, pp. 234 y 235.

la ciudad. Esta dimensión material es muy inferior a su proyección literaria, dado que los ejemplos que conocemos no son tan frecuentes. No obstante, los casos existentes resultan de un gran interés, pues permiten establecer relaciones directas entre situaciones históricas determinadas vinculadas a esos lugares o sitios y determinados proyectos políticos e ideológicos que se remiten a la noción de *fatḥ* como forma de expresión de los valores que tratan de transmitir.

El más antiguo ejemplo de utilización de la noción de *fatḥ* como forma de nombrar asentamientos urbanos que hemos podido registrar se refiere al territorio de al-Andalus. Se trata de la fundación en 318/930 por el califa ʿAbdarraḥmān III de la denominada Madīnat al-Fatḥ, «la ciudad de la Victoria». Fue creada con el fin de someter la ciudad de Toledo, tratándose, por lo tanto, de un núcleo concebido con un claro propósito bélico y militar. Ibn Ḥayyān afirma que su construcción fue terminada en poco tiempo y que el propio califa mostró su determinación para dotarla de infraestructuras y mercados[32]. El caso de al-Andalus nos proporciona dos ejemplos más de asentamientos urbanos que fueron renombrados mediante la noción de *fatḥ*, Gibraltar y Alcácer do Sal, aunque, en este caso, reservamos su análisis para el apartado siguiente, donde nos ocuparemos de modo específico de la utilización de dicho concepto durante el período almohade.

Además de los casos relativos a asentamientos caracterizados como ciudades, existe otro ejemplo de esta clase de toponimia relativo a una fortaleza situada en territorio sevillano. Se trata del conocido como *ḥiṣn* al-Fatḥ o «castillo de la Victoria», citado en más de una decena de ocasiones en una única fuente árabe[33]. Rafael Valencia lo identificó con el que posteriormente sería castillo de San Jorge, sede de la Inquisición sevillana, en el actual barrio de Triana, una idea que no parece compartir Ahmed Tahiri, el cual ubica dicha fortaleza en la zona del Aljarafe[34].

La utilización toponímica del concepto de *fatḥ* en al-Andalus no parece haberse limitado a la denominación de determinados asentamientos, sino que también existen registros de nombres relativos a ciertos lugares o parajes. Tal es el caso del conocido como majāḍat al-Fatḥ o «vado de la Conquista», al que aluden varias fuentes literarias árabes en relación con diversos sucesos relativos a épocas distintas y cuya denominación probablemente debe remontarse a la época de la conquista musulmana de la Península[35]. Tal fue el parecer de Félix Hernández, quien identificó este topónimo con alguno

[32] Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis V*, p. 283; trad. castellana: Viguera, Corriente, *Crónica del califa ʿAbdarraḥmān III An-Nāṣir*, p. 214.

[33] Abū-l-Ḫayr, *ʿUmdat al-ṭabīb fī maʿrifat al-nabāt li-kulli labīb*, t. I, pp. 79, 187, 284, 290, 306, 448, 518, 525, 569, 590 y 592 (árabe), t. II, pp. 128, 280, 405, 411, 433, 598, 687, 695, 753, 779 y 783 (trad. castellana).

[34] Valencia, 1988, p. 221; Tahiri, 2001, p. 36; Id., 2011, p. 118.

[35] *Aḫbār maǧmūʿa*, p. 71; Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, p. 105; trad. castellana: Viguera, Corriente, *Crónica del califa ʿAbdarraḥmān III An-Nāṣir*, p. 128.

de los vados del río Guadalimar (afluente del Guadalquivir) situados en las inmediaciones de Cazlona (Jaén), que habría servido como «mansión» para el asentamiento de tropas[36].

Junto a su utilización para designar determinados asentamientos y parajes, el concepto de *fatḥ* ha servido también como forma de nombrar puertas situadas en recintos amurallados de determinadas ciudades. Limitándonos al caso de al-Andalus, conocemos tres ejemplos de este fenómeno. Por orden cronológico, está atestiguado, en primer lugar, el relativo a Madīnat al-Zāhira, la ciudad palatina fundada cerca de Córdoba por Almanzor: la denominada Bāb al-Fatḥ (puerta de la Victoria) estaba en el flanco oriental de la ciudad y sabemos que, en *šaʿbān* del año 393/junio de 1003, el *ḥāŷib* ʿAbd al-Malik, hijo y primer sucesor de Almanzor, salió a través de ella en campaña contra los cristianos[37]. Resulta interesante que esta primera referencia esté asociada a la ciudad de Almanzor, dado el impulso que dicho personaje otorgó al yihad contra los cristianos como forma de legitimación de su poder, fuertemente cuestionable debido a la manifiesta postergación del califa Hišām[38].

Asimismo, una fuente cita otra Bāb al-Fatḥ en Sevilla, junto a la cual había un cementerio en el que fue enterrado uno de los últimos miembros del célebre linaje sevillano de los Banū Zuhr, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh b. Muḥammad b. ʿAbd al-Malik b. Zuhr (m. 602/1205-1206)[39]. En este segundo caso, al tratarse de una referencia única, no disponemos de datos suficientes para contextualizar la aparición de esta puerta en el recinto amurallado de Sevilla. El tercer caso se refiere a Gibraltar y será comentado más adelante.

Junto a su utilización toponímica, existe un segundo nivel de proyección material del *fatḥ* consistente en la presencia de inscripciones epigráficas con textos coránicos. En el ámbito andalusí los únicos ejemplos conocidos de esta práctica pertenecen a la época nazarí. En el Patio de la Acequia del Generalife se repite en dos espacios distintos el texto de Corán XLVIII en el arrocabe del techo plano de madera del pórtico se incluyen las diez primeras aleyas y en la cenefa del alfiz de la sala transversal, las tres primeras. Asimismo, Muḥammad V incluyó los primeros versículos de dicha azora en la llamada Puerta del Vino[40]. La utilización epigráfica de la noción de *fatḥ* también registra un ejemplo relativo al ámbito funerario. Se trata del epitafio de un visir toledano fallecido en 465/1073, llamado Abū ʿUmar b. Mūsà, en el cual se incluyen las cuatro primeras aleyas de la *sūrat al-fatḥ* sobre las bandas laterales de la lápida[41].

[36] Hernández Jiménez, 1964.

[37] Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān* III, p. 5; trad. castellana: Maíllo, *La caída del califato de Córdoba*, p. 13.

[38] Sénac, 2011a, p. 81.

[39] Tahiri, 2006, pp. 128-129, a través de un autor damasceno del siglo xiii, Ibn Abī Usaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ*.

[40] Puerta Vílchez, 2007, p. 202.

[41] Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, pp. 74-75, nº 68.

LA NOCIÓN DE *FATḤ* Y LOS ALMOHADES

El análisis de la toponimia relacionada con la noción de *fatḥ* pone de manifiesto un dato revelador. Si, hasta donde hemos podido saber, a lo largo de los cuatro siglos de historia del Occidente islámico prealmohade tan solo se registran dos asentamientos vinculados a la noción de *fatḥ*, de ellos solo uno de rango urbano, el hecho de que los almohades utilizaran este nombre en tres ciudades, dos de ellas fundadas por ellos, constituye un indicio de la mayor proclividad de dicho movimiento hacia la ideología implícita en esa noción. El significado de esta toponimia urbana asociada al concepto de *fatḥ* resulta coherente con la relevancia que adquiere la noción del yihad en la legitimación del movimiento de reforma religiosa propugnado por los almohades, aspecto que han enfatizado diversos investigadores[42].

Varios elementos permiten apreciar el rango atribuido al yihad en la doctrina almohade. En primer lugar debe citarse la propia función que dicho concepto posee en los escritos doctrinales del ideólogo del movimiento. En una de sus cartas, Ibn Tūmart afirma que el yihad representa un deber individual para todos quienes tengan capacidad para combatir *(farḍ ʿalà-l-aʿyān ʿalà kulli man fī-hi ṭāqat ʿalà-l-qitāl).* Asimismo, añade que resulta prioritario dirigirlo contra los almorávides, a quienes se refiere como «los infieles velados», ya que combatirlos tiene mucha más importancia, el doble o más, que hacerlo contra los cristianos *(rūm)* y los demás infieles[43].

Este texto contiene dos elementos importantes de innovación respecto al concepto tradicional de yihad. En primer lugar, su afirmación como deber individual, frente a la idea de que constituye un deber colectivo. Segundo, la necesidad de dirigirlo contra otros musulmanes, a quienes, en realidad, Ibn Tūmart no considera como tales. Cabría, pues, hablar de una auténtica reformulación del yihad como factor de movilización y soporte ideológico fundamental del movimiento almohade.

A los escritos del propio fundador del movimiento pueden añadirse otros elementos, como la epigrafía, la cual también evidencia la ruptura que el movimiento almohade genera respecto a las tradiciones anteriores, por ejemplo a través de la intensificación del empleo de textos coránicos en los formularios, en los que la presencia de referencias relativas al yihad resulta predominante, según ha puesto de manifiesto María Antonia Martínez Núñez[44].

A nuestro juicio, dentro de este marco de reformulación del yihad es donde debe insertarse el recurso al concepto de *fatḥ*, es decir, como expresión material y plasmación visual de esta faceta del proyecto almohade. Este es un aspecto que, en nuestra opinión, no ha sido valorado hasta el momento en su justa medida y que nos proponemos analizar a continuación.

[42] García Fitz, 2005, p. 462; Lagardère, 2005, p. 617; Martínez Núñez, 2005, p. 26.

[43] Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, p. 9 (árabe) y p. 15 (trad. francesa).

[44] Martínez Núñez, 2005.

La fundación de Ribāṭ al-Fatḥ (545/1151)

El primer caso en el que debemos fijar nuestra atención consiste en la fundación de la ciudad de Ribāṭ al-Fatḥ por el califa ʿAbd al-Mu'min en 545/1151, empresa que continuaron sus inmediatos sucesores y que, debido a diversos factores, quedó inconclusa. La relación de Rabat con la noción de yihad es un aspecto que ya ha sido planteado de forma explícita en la tradición historiográfica académica relativa a la capital marroquí. En la que sigue siendo la principal monografía sobre su historia, el investigador francés Jacques Caillé afirmaba en 1949: *«c'est esentiellement la guerre sainte qui explique la naissance, le développement et la décadence du ribat de ʿAbd al-Mu'min et de la ville de Yaʿqūb al-Manṣūr»*[45].

La relación del nuevo centro urbano fundado por ʿAbd al-Mu'min y la idea de yihad se expresa en varios niveles y a través de distintos registros. El más inmediato y evidente es el propio nombre otorgado al nuevo centro. En la historiografía se han dado diversas explicaciones a la elección de esta denominación. Una de ellas señala que el califa Abū Yūsuf Yaʿqūb 580-595/1184-1199 escogió el nombre de Ribāṭ al-Fatḥ tras la victoria de Alarcos en 1995[46]. No obstante, se trata de una propuesta que no he podido verificar en ninguna fuente árabe.

En realidad, dichas fuentes no son muy explícitas a la hora de explicar las razones de la elección del nombre de Ribāṭ al-Fatḥ. Se ha perdido la que probablemente debía figurar en la parte no preservada de la crónica de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, autor coetáneo y que actuó al servicio del régimen almohade[47]. Una de las escasas referencias es la que suministra el cronista al-Marrākušī, que escribe en el año 621/1224-1225. Dicho autor atribuye al Mahdī Ibn Tūmart la decisión de construir la ciudad, en un texto de naturaleza profética, en el que la explicación de la elección del nombre está implícito en la profecía, según la cual, tras llevar a cabo la fundación, la situación de los almohades empeoraría, de modo que solo quedaría en sus manos dicha ciudad, desde la cual Dios volvería a otorgarles la victoria *(yuftaḥ Allāh ʿalay-kum)*: por ese motivo, concluye, la llamaron Ribāṭ al-Fatḥ[48].

Al margen del motivo real que explique dicha elección, lo cierto es que no puede considerarse casual, entre otros motivos debido a su naturaleza novedosa. Aunque, como hemos visto, existen algunos precedentes similares en el territorio andalusí, a nuestro juicio la denominación de Ribāṭ al-Fatḥ aporta una potencia conceptual inédita hasta entonces en esta clase de toponimia. Hay dos elementos que deben valorarse en el análisis del nombre otorgado a

[45] Caillé, 1949, p. 65.

[46] Lévi-Provençal, Troin, 1995, p. 507.

[47] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *al-Mann bil-imāma*, pp. 357-358; trad. castellana: Huici Miranda, *al-Mann bil-imāma*, p. 181.

[48] Al-Marrākušī, *al-Muʿǧib*, p. 262; trad. castellana: Huici Miranda, *Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib*, p. 295.

la ciudad fundada por ʿAbd al-Muʾmin. En primer lugar, la innovación que supone la estructura dual del topónimo, que intensifica la dimensión ideológica vinculada a su origen. Al igual que la de *fatḥ*, la noción de *ribāṭ* y la raíz de la que se deriva se registran en el Corán, con un sentido que se sitúa en el ámbito del léxico bélico[49]. La conjugación de dos conceptos vinculados al vocabulario coránico sobre la guerra otorga un carácter radicalmente novedoso a la denominación de la nueva ciudad y ensalza su condición de centro concebido como plasmación material del concepto de yihad como soporte ideológico central en la legitimación del movimiento almohade.

La propia novedad toponímica que representa Ribāṭ al-Fatḥ constituye un primer elemento a tomar en consideración a la hora de valorar la relación de la fundación de la ciudad con el redimensionamiento de la noción de yihad en el proyecto almohade. Junto a ello, resulta preciso tomar en consideración otro aspecto. La proyección ideológica de la nueva ciudad cobra una jerarquía mayor aún si tomamos en consideración la propuesta formulada en 2008 por el investigador marroquí Moulay Driss Sedra, según la cual el nuevo centro urbano fue proyectado por ʿAbd al-Muʾmin como la nueva capital del califato almohade, aunque finalmente esta opción no llegara a realizarse. Esta hipótesis representa un parámetro muy destacado para calibrar la relevancia que la noción de yihad adquiere en la legitimación del movimiento. Frente a la Madīnat al-Salām (Bagdad) fundada por los abasíes en el siglo VIII, la fundación por los almohades de una ciudad denominada Ribāṭ al-Fatḥ y concebida como capital del nuevo Imperio resulta muy elocuente respecto a la naturaleza militante con la que los almohades conciben su movimiento de reforma.

Hay dos aspectos a nuestro juicio no suficientemente valorados por M. D. Sedra y que podrían avalar su hipótesis. En primer lugar, la propia asociación entre la noción califal y la fundación de una nueva capital, que se verifica en la tradición histórica previa, tanto en los abasíes, como los omeya cordobeses y los fatimíes. Por otro lado, la denominación de al-Mahdiyya con la que también se designa a Ribāṭ al-Fatḥ en las fuentes cronísticas almohades. Aunque en la tradición historiográfica se ha relacionado con una supuesta similitud de Rabat con la al-Mahdiyya fundada por los fatimíes en el siglo XI en la costa tunecina[50], a nuestro juicio resulta más lógico vincularla a la figura del Mahdī, de tanta importancia en la doctrina almohade.

Antes de terminar con el caso de Rabat, conviene recordar que la relación del nuevo centro urbano con la noción de *fatḥ* queda también subrayada en la epigrafía, tal y como se revela la gran puerta principal de la *qaṣba* de los Ūdāya, construida por el tercer califa almohade, Abū Yūsuf Yaʿqūb al-Manṣūr, en 1194, donde se inscribe Corán LXI, 11-13, en el que se menciona el deber del *«ǧihād fī sabīl Allāh»*[51].

[49] BADAWI, ABDEL HALEEM, 2008, p. 344.

[50] HUICI MIRANDA, *Historia política,* 2000, t. I, p. 158.

[51] MARTÍNEZ NÚÑEZ, 2005, pp. 12, 14, 24-25; CRESSIER, 2005, pp. 168-169.

La fundación de ʿAbd al-Mu'min en Gibraltar (555/1160)

La fundación de Ribāṭ al-Fatḥ no constituye el único caso de proyección urbana del concepto de *fatḥ*, pues existe otro ejemplo similar, relativo a la Península Ibérica, el segundo espacio de aplicación del yihad por los almohades, después del Magreb. Recordemos que, en el año 460/1067-1068, el geógrafo de origen onubense al-Bakrī caracteriza la Península como *«dār ǧihād wa-mawṭin ribāṭ»*[52], expresión que podría traducirse como «territorio de yihad y morada de ribāṭ». Pero, junto a la presencia de infieles cristianos, dicho espacio era, además, escenario de la actuación de los infieles almorávides, así como de otros musulmanes que se negaban a aceptar la autoridad de los almohades.

La nueva fundación en el Peñón constituye un hito de relevancia en la trayectoria de ʿAbd al-Mu'min, al menos a juzgar por su mención, casi sin excepción, por toda la cronística almohade (al-Bayḏaq, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, al-Marrākušī) y postalmohade, tanto andalusí (Ibn Simāk), como magrebí (Ibn ʿIḏārī, Ibn Abī Zarʿ, al-Ḥimyarī), aunque los detalles no coincidan de manera plena en todos los casos. Sin duda, los relatos más completos corresponden a las fuentes almohades y, entre ellos, el más exhaustivo y próximo a los hechos es el de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, el cual afirma que el califa dispuso la construcción de una «gran ciudad» *(madīna kubrà)* el 9 de *rabīʿ* I de 555/19 de marzo de 1160. Las obras se encargaron a Aḥmad b. Basuh, el mismo arquitecto que años más tarde fue responsable de la construcción del alminar de la nueva mezquita aljama de Sevilla[53]. La cronología que señala Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā es la misma que mencionan Ibn Simāk e Ibn Abī Zarʿ, precisando éste último, además, que el final de las obras se produjo en el mes de *ḏū-l-qaʿda* de ese mismo año 555/2 de noviembre-1 de diciembre de 1160[54].

No todas las fuentes coinciden en la caracterización de la fundación llevada a cabo por ʿAbd al-Mu'min. Tanto Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā como al-Ḥimyarī atribuyen un rango urbano a las estructuras creadas por el califa almohade, mientras que otros cronistas no son tan explícitos. Por su parte, Ibn Simāk no se refiere a una fundación urbana, sino a un *ḥiṣn*, fortaleza o castillo, añadiendo que el propio califa fue el que planificó, en persona, el diseño de la construcción[55].

La condición militar del asentamiento es destacada de manera explícita por Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā al inicio de su relato, en términos que parecen definirlo como una cabeza de puente para las tropas que debían dirigirse hacia

[52] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, t. II, p. 898. Copiado, sin citarlo, por Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aqṭār*, p. 3 (árabe) y p. 6 (trad. francesa).

[53] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *al-Mann bil-imāma*, pp. 84-89; trad. castellana: Huici Miranda, *al Mann bil-imāma*, pp. 21-23.

[54] Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, p. 199; trad. castellana: Huici Miranda, *Rawd al-qirtas*, t. II, p. 396.

[55] Ibn Simāk, *al-Ḥulal al-mawšiyya fī ḏikr al-aḫbār al-Marrākušiyya*, p. 155; trad. castellana: Huici Miranda, *al-Ḥulal al-mawšiyya*, p. 185.

territorio cristiano *(bilād al-rūm)*. Esta específica función militar del nuevo asentamiento se complementa con la asignación de la nueva denominación, vinculada a la noción de *fatḥ*. Mientras que los cronistas almohades (al-Bayḏaq, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā) no atribuyen a ʿAbd al-Mu'min la decisión de dar un nombre determinado a la nueva ciudad, en cambio al-Ḥimyarī sí señala en su compilación geográfica que fue bautizada como Madīnat al-Fatḥ[56]. Por su parte, al-Marrākušī indica que ʿAbd al-Mu'min, tras cruzar el Estrecho, llegó a la montaña conocida como Ǧabal Ṭāriq y que la renombró como Ǧabal al-Fatḥ. Este será, de hecho, el nombre con el que el Peñón será conocido a partir de ese momento, como atestiguan de forma prácticamente unánime las fuentes árabes.

En efecto, mientras que el nombre Madīnat al-Fatḥ no parece haberse afirmado, ya que apenas se registra en los autores árabes, el de Ǧabal al-Fatḥ, en cambio, tiene una proyección muy amplia en todas las fuentes cronísticas y geográficas de época almohade y postalmohade, en las que predomina de forma casi completa la utilización de dicho topónimo, mientras que el de Ǧabal Ṭāriq, hasta entonces habitual, quedó en desuso. Respecto a las fuentes almohades, el caso de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā resulta muy revelador de la influencia de la fundación de ʿAbd al-Mu'min en el cambio toponímico. Antes de mencionarla y durante su descripción emplea la forma Ǧabal Ṭāriq[57]; por el contrario a partir de ese punto de la narración se detecta un cambio muy claro, pues cuando se refiere al Peñón lo hace como «Ǧabal al-Fatḥ Ǧabal Ṭāriq», colocando ambos nombres, el tradicional y el nuevo, de forma consecutiva y sin ningún nexo de unión, o bien simplemente como Ǧabal al-Fatḥ, sustituyendo el nombre antiguo por el nuevo[58]. También el cronista al-Bayḏaq, en la breve referencia en la que atribuye a ʿAbd al-Mu'min la construcción de una fortaleza en el Peñón, utiliza el nombre Ǧabal al-Fatḥ[59], el mismo que emplea otro cronista de época almohade, al-Marrākušī, cada vez que se refiere a dicho lugar[60].

La nueva fundación de ʿAbd al-Mu'min no pasó desapercibida, ni en su época ni en tiempos posteriores, al menos a juzgar por la enorme proyección del topónimo Ŷabal al-Fatḥ en toda la cronística andalusí y magrebí postalmohade, aunque sin llegar a eclipsar por completo el nombre árabe tradicional del Peñón. Respecto a las primeras resultan elocuentes los ejemplos de algunos de los cronistas nazaríes más destacados. Ibn al-Ḫaṭīb siempre utiliza el

[56] Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aqṭār*, p. 121 (árabe) y pp. 148-149 (trad. francesa), atribuyendo la fundación, de manera errónea, a «uno de los califas de los Banū ʿAbd al-Mu'min».

[57] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *al-Mann bil-imāma*, pp. 83, 84 y 87; trad. castellana: Huici Miranda, *al-Mann bil-imāma,* pp. 20, 21 y 22.

[58] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *al-Mann bil-imāma*, pp. 171, 179-181, 189 y 195; trad. castellana: Huici Miranda, *al-Mann bil-imāma,* pp. 69, 70-71 y 74-75, el cual no deja constancia del cambio en la forma de nombrar a Gibraltar.

[59] Lévi-Provençal, *Documents inédits d'histoire almohade*, p. 204.

[60] Al-Marrākušī, *al-Muʿǧib*, pp. 159, 161 y 267; trad. castellana: Huici Miranda, *Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib*, pp. 178-179 y 301.

nombre Ǧabal al-Fatḥ en su crónica de los reyes de Granada[61]. Asimismo, en las dos ocasiones en las que menciona el Peñón, Ibn Simāk, autor de *al-Ḥulal al-mawšiyya*, se refiere a Ǧabal al-Fatḥ[62]. Por su parte, el tratadista Ibn Huḏayl menciona, hacia el último tercio del siglo XIV, «la gran montaña conocida en la actualidad como Ǧabal al-Fatḥ y Ǧabal Ṭāriq»[63], con una intención que parece ser aclaratoria, lo que podría revelar esa tendencia al predominio de la nueva denominación en las fuentes de esta época.

En cuanto a las fuentes de época meriní, cabe comenzar citando al cronista Ibn ʿIḏārī, el cual desde la mención de la fundación de ʿAbd al-Mu'min solo utiliza en una ocasión el nombre tradicional (Ǧabal Ṭāriq)[64], sustituyéndolo a partir de ese momento por el de Ǧabal al-Fatḥ[65]. Asimismo, Ibn Abī Zarʿ también lo emplea en exclusiva a lo largo de su crónica *Rawḍ al-qirṭāṣ*[66]. El nombre Ǧabal al-Fatḥ se registra en otras fuentes magrebíes de época meriní que, a diferencia de las dos anteriores, no narran la fundación de ʿAbd al-Mu'min. Tal es el caso de la anónima *Ḏikr*, en la que, a nuestro juicio, destacan dos aspectos. En primer lugar, la forma Ǧabal al-Fatḥ se utiliza en el relato de la conquista musulmana de 92/711. Asimismo, en segundo lugar, se sobrepone a la mención del nombre tradicional la del nuevo, cuando afirma que Ṭāriq y los musulmanes «desembarcaron a los pies de Ǧabal Ṭāriq, que es Ǧabal al-Fatḥ», de forma similar al caso de Ibn Huḏayl[67].

Esta misma situación se registra, de forma aún más acusada, en la narración de su recorrido por al-Andalus del viajero tangerino Ibn Baṭṭūṭa, el cual señala que Ǧabal al-Fatḥ fue la primera ciudad en la que estuvo a su llegada a la Península. Citando al autor nazarí Ibn Ǧuzayy, el conocido como «Marco Polo árabe» no atribuye la denominación de Ǧabal al-Fatḥ a la fundación del califa almohade ʿAbd al-Mu'min, sino a la propia acción protagonizada por Ṭāriq quien, desde el Peñón, dio comienzo a «la gran conquista» *(al-fatḥ al-akbar)*[68]. De esta forma, Ǧabal al-Fatḥ se vincula a los hechos de 92/711, convirtiéndose, así, en la denominación original del Peñón.

[61] IBN AL-ḪAṬĪB, *al-Lamḥa al-badriyya fī-l-dawla al-naṣriyya*, pp. 34, 75, 92, 94, 96, 108 y 120; trad. castellana: CASCIARO RAMÍREZ, *Historia de los reyes de la Alhambra*, pp. 26, 77, 100, 102, 105, 118 y 134.

[62] IBN SIMĀK, *al-Ḥulal al-mawšiyya fī ḏikr al-aḫbār al-Marrākušiyya*, pp. 144 y 155; trad. castellana: HUICI MIRANDA, *al-Ḥulal al-mawšiyya*, pp. 173 y 185.

[63] IBN HUḎAYL, *Tuḥfat al-anfus fī šiʿār sukkān al-Andalus,* p. 135; trad. francesa: MERCIER, *L'ornement des âmes et la devise des habitants d'el Andalus*, p. 282.

[64] IBN ʿIḎĀRĪ, *al-Bayān al-muġrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Magrib* (almohade), p. 69; trad. castellana: HUICI MIRANDA, *Ibn ʿIḏārī*, p. 340.

[65] IBN ʿIḎĀRĪ, *al-Bayān al-muġrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Magrib* (almohade), pp. 70, 74, 82, 85 y 159; trad. castellana: HUICI MIRANDA, *Ibn ʿIḏārī*, pp. 341, 345, 367 y 373; trad. castellana: HUICI MIRANDA, *al-Bayān al-Mugrib*, t. I, p. 68.

[66] IBN ABĪ ZARʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, pp. 199, 200, 214, 264, 275, 330, 332 y 400; trad. castellana: HUICI MIRANDA, *Rawd al-qirtas*, t. II, pp. 396, 398, 421, 512, 526, 622 y 727.

[67] *Ḏikr bilād al-Andalus*, t. I, pp. 84-85 (árabe) y t. II, p. 107 (trad. castellana).

[68] IBN BAṬṬŪṬA, *Riḥla*, pp. 675-676; trad. castellana: ARBÓS, FANJUL, *A través del Islam*, p. 758.

Muy similar y significativo es también el ejemplo de Ibn Ḫaldūn, quien a lo largo de su extensa crónica menciona el Peñón en varias decenas de ocasiones y siempre lo hace con el nombre de Ǧabal al-Fatḥ, de tal modo que no cita ni una sola vez el tradicional de Ǧabal Ṭāriq. Asimismo, en línea con lo que señala Ibn Baṭṭūṭa, dicho autor vincula de forma explícita la denominación de Ǧabal al-Fatḥ a la llegada de Ṭāriq Ibn Ziyād, el cual, afirma, se instaló con sus contingentes beréberes en Ǧabal al-Fatḥ «que tomó su nombre de él» *(nazala bi-him Ǧabal al-Fatḥ fa-summiya bi-hi)*[69].

La vinculación del Peñón con el concepto de *fatḥ* a partir de 1155 constituye un aspecto que podría explicarse en función, no solo de la propia reformulación de la noción de yihad por los almohades y de consideraciones estratégicas y logísticas que resultan obvias en un lugar de ubicación privilegiada como Gibraltar, sino también de la propia naturaleza histórica del asentamiento elegido por ʿAbd al-Mu'min. Las resonancias del lugar son evidentes en la tradición musulmana, desde un doble punto de vista. Por un lado, se trata del punto desde el que comenzó la conquista de la Península. Asimismo, por otro lado, su nombre está asociado a la figura de Ṭāriq Ibn Ziyād, tal vez el mayor héroe beréber de la historia del islam.

Esta relación del Peñón con Ṭāriq no resulta indiferente para los cronistas árabes, quienes mencionan la referencia al conquistador de al-Andalus en sus descripciones de la fundación de ʿAbd al-Mu'min. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā lo hace al comienzo del texto, afirmando que «conquistó desde ella lo cercano y lo lejano, lo que se sometía y lo que se resistía»[70]. Algo similar a lo que hace al-Ḥimyarī, quien también al inicio de su relato señala que el Peñón fue el lugar a partir del cual Ṭāriq conquistó al-Andalus *(min-hu iftataḥa al-Andalus).*

Podríamos especular con la posibilidad de que ʿAbd al-Mu'min hubiese buscado, de alguna forma, la vinculación con una figura tan importante. Si así fuera, estaríamos ante la voluntad de dejar constancia de un segundo *fatḥ*, una nueva conquista de la Península: mediante esta refundación del Peñón, ʿAbd al-Mu'min podría presentarse como un nuevo Ṭāriq Ibn Ziyād empeñado en lograr una segunda conquista de al-Andalus para el islam. Desde luego, los textos no contienen ninguna alusión, explícita ni implícita, a la intención de ʿAbd al-Mu'min al efectuar esta fundación ni a las razones que lo movieron al elegir Gibraltar. No obstante, a nuestro juicio se trata de una cuestión a tomar en consideración y que no debería ser descartada, al menos, como posibilidad a tener en cuenta.

Aparte de la propia denominación del Peñón o de la ciudad en ella construida por ʿAbd al-Mu'min, hay otros elementos en las crónicas que relacionan la nueva fundación urbana con el concepto de *fatḥ*. Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā aporta un dato adicional cuando indica que en la muralla se construyó una puerta de

[69] Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, t. IV, p. 141.

[70] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *al-Mann bil-imāma*, p. 84; trad. castellana: Huici Miranda, *al-Mann bil-imāma*, p. 21.

entrada a la que se llamó Bāb al-Futūḥ, «la puerta de las victorias»[71]. Se trata de una denominación que cuenta con paralelos en otras ciudades musulmanas tan emblemáticas como Fez y El Cairo. Asimismo, a lo largo de dicha descripción, el propio Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā hace una alusión referencial al *fatḥ* cuando afirma que la decisión de ʿAbd al-Mu'min hizo aumentar las esperanzas de los andalusíes pues, con esta construcción, «experimentaron la dicha, la fortuna y la victoria» *(wa-taḥaqqaqū al-yaman wa-l-saʿd wa-l-fatḥ fī bunyān hāḏā-l-ǧabal)*.

Por su parte, al-Marrākušī aporta otro dado de gran interés, aunque no resulta posible saber si, en este caso, puede establecerse una relación directa con la acción de ʿAbd al-Mu'min. El cronista magrebí señala que en el Peñón hay un promontorio llamado «Cabo de la Victoria», en árabe Ṭaraf al-Fatḥ, situado en el punto en el que se cruzan los dos mares que bañan la península de al-Andalus[72]. Se trata, por lo tanto, de un accidente geográfico dentro del propio Peñón al que también se aplica la noción de *fatḥ*.

Así pues, en relación con el Peñón de Gibraltar podemos hablar de un auténtico «espacio de la victoria», determinado por la presencia de hasta cuatro topónimos relacionados con el concepto de *fatḥ*. Dos de ellos de naturaleza estrictamente geográfica, Ǧabal al-Fatḥ y Ṭaraf al-Fatḥ, y otros dos relacionados con las estructuras urbanas creadas a raíz de la fundación de ʿAbd al-Mu'min, Madīnat al-Fatḥ y Bāb al-Futūḥ. Se trata de un caso totalmente excepcional y que, en nuestra opinión, revela la fuerte carga simbólica adquirida por el Peñón en la tradición andalusí y magrebí.

Qaṣr al-Fatḥ: Alcácer do Sal

El tercer y último caso de toponimia urbana asociada a la noción de *fatḥ* en época almohade se relaciona con la localidad portuguesa de Alcácer do Sal, situada a orillas del río Sado y conocida en época musulmana como Qaṣr Abī Dānis. A mediados del siglo XII, año 555/1160-1161, la ciudad fue conquistada por los portugueses, pero apenas treinta años después, en *ǧumādà* I de 587/27 de mayo-25 de junio de 1191, el califa Yaʿqūb al-Manṣūr la integró al dominio almohade.

En este contexto se inserta la información que transmite Ibn al-Abbār en la biografía de Muḥammad b. Sidrāy b. ʿAbd al-Wahhāb b. Wazīr al-Qaysī, el cual, afirma, habría sido nombrado gobernador de Qaṣr al-Fatḥ tras ser recuperada de manos de los cristianos[73]. Aunque no lo indica de modo explícito, Ibn al-Abbār parece sugerir que la que había sido conocida hasta entonces como Qaṣr Abī Dānis habría sido rebautizada a finales del siglo XII como

[71] Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *al-Mann bil-imāma*, p. 89; trad. castellana: Huici Miranda, *al-Mann bil-imāma*, p. 23.

[72] Al-Marrākušī, *al-Muʿǧib*, p. 267; trad. castellana: Huici Miranda, *Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib*, p. 301.

[73] Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarāʾ*, t. II, pp. 271-273 y 295.

Qaṣr al-Fatḥ, en el marco de la política de recuperación del territorio andalusí desarrollada por el tercer califa almohade. Esta es la propuesta que ha planteado en distintos trabajos el investigador portugués António R. Carvalho y que parece bastante coherente con los casos de Rabat y Gibraltar que ya hemos analizado con anterioridad[74].

Sin embargo, hay elementos para pensar que estamos ante un caso ligeramente distinto a los dos anteriores, debido tanto a las circunstancias históricas como a la propia información de la que disponemos. En primer lugar, no se trataría de una nueva fundación urbana, sino de un simple cambio de denominación, aunque tal vez ello pudiese haber venido acompañado de determinadas obras de fortificación o reurbanización, aspecto sobre el que las fuentes guardan completo silencio. En segundo lugar, hay otro elemento a tomar en consideración. Ningún autor árabe, tampoco Ibn al-Abbār, afirma que el califa al-Manṣūr diese una nueva denominación a Qaṣr Abī Dānis. Más aún, ni las principales fuentes almohades ni las postalmohades mencionan la nueva denominación del asentamiento.

[74] Carvalho, 2010, pp. 80-81. Debo a la amabilidad de A. Carvalho la indicación de la información que aporta Ibn al-Abbār.

LA GUERRA CONTRA LOS MUSULMANES EN LOS DIPLOMAS CASTELLANOLEONESES (SIGLO XI-1126)

Hélène Sirantoine
University of Sydney

Nuestro trabajo pretende aportar una pequeña contribución relativa al estudio de la guerra santa, adhiriéndonos a la idea que presidió la celebración del coloquio, origen de esta publicación[1]: volver a un estudio riguroso y sistemático de las fuentes para constituir un corpus de datos que permita explorar lo que dicen estas, y lo que callan también, acerca de la guerra santa. Condicionadas por esta meta, las páginas que proponemos surgen de un doble punto de partida. Primero, tienen sus raíces en la idea de que la documentación diplomática puede constituir tanto un soporte para la difusión de ideas creadas en otros lugares como, a veces también, una especie de laboratorio experimental para fomentar y desarrollar ideologías que a la larga se propaguen a otras fuentes. En segundo lugar, si bien se han analizado piezas diplomáticas en previas investigaciones dedicadas a la guerra santa en las fuentes hispanas, no existe —que sepamos— un estudio exhaustivo del tema sobre este tipo de documentación. Así, partiendo de un presupuesto propio de la «nueva diplomática», quisimos poner a prueba esta idea de un rastreo sistemático de un discurso de la guerra santa en un corpus, limitado por ahora a los diplomas castellanoleoneses del siglo xi, incluyendo también la documentación del reinado de Urraca (1109-1126). Ahora bien, ¿cómo identificar una noción cuya definición es en sí misma objeto de tantos debates? Con este fin, elegimos adentrarnos en el tema por una puerta lateral, y averiguar cómo se habla de la guerra llevada a cabo por los cristianos en contra de los musulmanes en los diplomas del citado periodo —lo que supuso también indagar en cómo se habla de los musulmanes y de la guerra en general—. No obstante, este propósito fue más bien estéril, en la medida en que las fuentes proporcionan al fin y al cabo pocas menciones de estos temas. Sin embargo, ya que la ausencia de un tema es tan reveladora como su presencia, el recorrido cronológico que proponemos a continuación no deja de ser interesante en cuanto a las tendencias esbozadas.

[1] «Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica. Palabras a imágenes para una legitimación (siglos x-xiv)», Coloquio Internacional *(Madrid, 6-8 de noviembre del 2013).*

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 51-66.

ALFONSO V (999-1028)

La documentación de Alfonso V, editada por Fernández del Pozo en su estudio histórico-documental de este reinado[2], consta de 33 diplomas a los cuales se añaden 10 documentos judiciales arbitrados por el rey. Como apuntó Lucas Álvarez, entre ellos encontramos bastantes diplomas que narran detalladamente «rebeliones protagonizadas por fideles, a los que, según la legislación visigoda, se les han expropiado sus bienes como castigo y ahora se entregan en donación al destinatario»[3]. De hecho, el reinado de Alfonso V estuvo marcado por estas rebeliones nobiliarias, por lo que la guerra evocada es sobre todo la de los cristianos entre sí, y a los musulmanes se les menciona poco: solo se encontraron cuatro diplomas referidos a ellos.

El más antiguo, un diploma del 19 de septiembre de 1012 en el cual Alfonso V confirma al obispo Nuño de León el castillo de San Salvador que había dado a su predecesor, hace justamente referencia a una situación anterior en la cual el conde de Saldaña García Gómez —que tuvo una larga historia de rupturas y reconciliaciones sucesivas con Alfonso V y su predecesor Vermudo II— era aliado de los musulmanes[4]. Notemos aquí que esta interacción colaborativa entre el cristiano y los andalusíes no dio lugar a juicio por parte del escriba. En los dos diplomas siguientes, los musulmanes son evocados a propósito de las incursiones destructoras que protagonizaron en León cuando se produjo el ataque a la ciudad por al-Mansur, en tiempos de Vermudo II. Mientras las devastaciones del famoso caudillo dieron lugar a narraciones vivaces en algunos documentos privados y en otras tantas crónicas y anales[5], volvemos a encontrarnos con menciones de tonalidad más bien neutral. El primer documento, fechado el 13 de febrero de 1015, trata de bienes que en otro tiempo pertenecieron a un tal Muño, cuyos hijos fueron llevados cautivos a Córdoba después de que «los hijos de los Ismaelitas vinieron a León»[6]. El segundo, se corresponde con una de las versiones del Fuero de León[7], resultado de la asamblea reunida en esta ciudad en julio del 1017, presidida por Alfonso V y la reina Elvira. Entre sus títulos se encuentran leyes generales para el reino leonés, y

[2] Fernández del Pozo, 1984.

[3] Lucas Álvarez, *La documentación real astur-leonesa*, p. 294.

[4] «*Post ouitum uero illius* [i. e. el obispo Froilán, predecesor de Nuño y muerto a finales de 1006], *euenit bellum inter christianos et mentitus fuit uir qui ipsum kastrum tenebat de manibus pontifex iam nominatus et erexit super se domno Garsea Gomiz qui cum gens hismaellitarum erat; ac non multis diebus quoadunati fuimus cum omnem gens nostra in Domnos Sanctos. Iterum fecit nobis sugessionem domnus Nunnus aepiscopis qui in sedem ipsam permanebat ut quod prius egeramus denuo adfirmassemus*», Fernández del Pozo, 1984, nº 11, p. 182. Sobre los acontecimientos evocados y el conde García Gómez, *ibid*., pp. 47-49.

[5] Algunos ejemplos recogidos en Id., 1999, pp. 49 y 53.

[6] «*Et post morte de Munnio a paucis temporibus uenerunt filiis hysmaelitarum in Legione et capti sunt ipsos filios de Munnio et ducti sunt Cordoue*», Id., 1984, nº VI, p. 239.

[7] Aquella versión es la que transmitió el *Liber Testamentorum Ouetensis* recopilado a principios del s. xii. Ver Martínez Díez, 1992.

también normas para la repoblación de la ciudad, «que fue despoblada por los sarracenos en tiempos de Vermudo [II]»[8].

El último documento sin embargo, redactado en una época más tardía del reinado, presenta una visión un poco diferente. Se trata de un pleito, presidido por el rey el 30 de agosto de 1025, sobre la condición ingenua o servil de unas gentes de los alrededores de Braga. Su exposición relata la destrucción de la ciudad por los musulmanes, y luego su liberación, de manera bastante trágica[9]. Suponemos que, en dicho texto la palabra *dissolata* proviene de *desolare*, pero también podría venir de *dissolvere*, más neutral. Sin embargo, se califica también la presencia musulmana como *plaga* y asimismo aparece un cierto providencialismo, puesto que a continuación la liberación es posible gracias a la misericordia divina. Pero nótese que concretamente no se hace referencia a la guerra llevada a cabo por los cristianos como medio para librarse de los musulmanes. ¿Por qué es implícita? ¿O por qué al notario que redactó el diploma no le interesa expresar esta correlación, sino solo el resultado de la acción bélica?

VERMUDO III (1028-1037)

La documentación del corto reinado de Vermudo III no permite aclarar la cuestión. Entre los 20 documentos editados y estudiados por Luis Núñez Contreras[10], de nuevo las exposiciones narran repetidas veces las circunstancias en las cuales se confiscaron bienes como consecuencia de las rebeliones nobiliarias contra el poder real. Pero de los musulmanes no se halla ninguna mención.

FERNANDO I (1037-1065)

No cambian mucho las cosas con Fernando I en cuanto a la frecuencia en la mención de los musulmanes. Sin embargo, observamos una pequeña evolución en la caracterización de la lucha contra ellos durante este reinado.

A diferencia de las anteriores, en esta colección diplomática —76 diplomas según la edición de Pilar Blanco Lozano[11]— se advierten pocas fórmulas de

[8] «*Constituimus etiam ut Legionensis ciuitas que depopulata fuit a sarracenis in diebus patris mei Ueremudi regis repopuletur per hos foros subscriptos et nunquam uiolentur isti fori in perpetuum*», Fernández del Pozo, 1984, nº 19b (30 de julio de 1017), p. 199.

[9] «*Ambiguum quidem esse non potest sed plerisque cognitum manet eo quod fuit sedem Bragalensem magna et metropolensis in partibus Spanie dum multis temporibus stante et permanente in ordine suo progul post a gens sarracenorum fuit destructa adque dissolata. A multis temporibus permanente ipsius plaga, misertus Dominus super populum suum quem creauerat excusserunt iugum de ceruivibus suis et eycierunt eos de ipsius arba*», *ibid*., nº X, p. 246.

[10] Núñez Contreras, 1977.

[11] Blanco Lozano, *Colección diplomática de Fernando I.*

exposición con largas narraciones de acontecimientos justificando la acción jurídica puesta por escrito. Y cuando las hay, uno de los problemas es que se trata a menudo de documentos falsos o, a lo menos, sospechosos de falsedad. Así pues, de los musulmanes encontramos menciones en solo cinco diplomas, tres de los cuales son de autenticidad o transmisión problemática. Obviamente estos problemas de autenticidad y transmisión complican los comentarios. Por ejemplo, no podemos hacer mucho caso —al menos para la presencia del tema de la guerra santa en el siglo XI— de la donación hecha supuestamente por el rey a favor del monasterio de Sancti Spiritus en 1030, como cumplimiento de una promesa formulada antes de vencer a los musulmanes en Compostela[12]: se trata de un documento forjado en una época bastante posterior, puesto que en él se habla de la orden de Santiago fundada en la segunda mitad del siglo XII.

Sin embargo, surgen algunas observaciones al leer cómo se caracterizan las relaciones entre cristianos y musulmanes en los otros documentos. Todavía encontramos alguna referencia neutra a los moros en el dispositivo de un fuero concedido por Fernando I a poblaciones portuguesas en una fecha incierta, aunque en torno a finales del reinado[13]. Ahora bien, en dos otros documentos que aluden a los musulmanes, se relaciona la lucha contra ellos con las tareas propias del rey. En este sentido llama la atención en particular el documento más fidedigno de esta serie. Se trata de un diploma de 1046 por el cual Fernando I confirmó a la iglesia de Astorga la posesión de la villa de Matanza que fue objeto de una disputa con los vecinos del lugar, resultado de la desorganización producida a la muerte de Alfonso V. El diploma está encabezado por una larga exposición en la cual se alaba la época de Alfonso V antes de aludir al caos que siguió a su muerte[14]. En dicha cita vemos que el

[12] «Sepades que en lla vatalla que nos ovimos con los moros çerca de Santiago que llaman de Compostella, nos fue mostrada vna visión clara en que nos mando que el primer cavallero de lla encomienda de Santiago, de aquellos cavalleros que su boto avian tomado, muriese que lla tierra e llogares e rrenta se diese para el convento e monjas de Sancti Espitirus de lla orden de llas rreligiosas de Santa Ana de la çiudad de Salamanca e que lla que y fuese abbadesa se llamase comendadora e que para sienpre jamas asi fuese, que por sus oraçiones e rruegos aviamos acauado con Dios que la fuerça de llas armas ni soberbia, que es lla sobervia lla que Dios mas aborreçe, e que si ansi llo prometia que el me faria vitorioso e otro tanto fue dicho al maetro e governador de lla orden, anque pobre deseoso del serviçio de Dios por ganar pies e honrra se llo prometimos», *ibid*., nº 5, p. 51.

[13] «*Et si aliquis homo uel homines fecerint raubam aut furtum aut prendam in terra aliena super mauros aut super christianos, det quintam ad palacium et si habuerit pignora sabuda contra christianos, integret se et de hoc quod remanserit, det quintam ad palacium*», *ibid*., nº 76 [1055-1065], p. 192.

[14] «… *Ut vere sciant et inteligant atque certe agnosccant eo, quod in diebus domini Adefonsi principis, soceri nostri, quanta et qualia bona fecerint* [*sic*] *regioni suae, qui omni tempore vitae suae gentem muzleimitarum detruncauit et ecclesias ampliauit et valde de omnibus bonis suis ditauit et omnes homines fideliter ad sinodum congregabunt atque vnusquisque hereditatem suam habere percepit tan ecclesiis seu cunctis magnis vel minimis regni sui probintiis. Post mortem vero ipsius diuae memoriae gloriossissimi et serenissimi regis, surrexerunt in regnum suum viri peruersi, veritatem ignorantes, et exterminauerunt atque vitiauerunt hereditates ecclesiae, et fideles regni ipsius ad nihilum reducti sunt, proter quod vnusquisque ipsorum, vnus inter alios, gladio se trucidauerint*», *ibid*., nº 31 (28 de junio de 1046), p. 105.

elogio de Alfonso V se asienta en varios tipos de acciones que llevó a cabo, entre ellas el enfrentamiento con los musulmanes y la dotación y desarrollo de las iglesias: «a lo largo de su vida estuvo decapitando a los musulmanes, aumentando las iglesias y enriqueciéndolas con todos sus bienes». Así pues, este diploma dibuja una especie de retrato real, parecido a los que hallamos en algunas crónicas anteriores o coetáneas, donde la lucha contra los musulmanes y el amparo de los establecimientos religiosos son presentados como misiones fundamentales para el rey. Pero no deja de ser interesante la manera en que se expresa esta lucha y se coteja a la empresa religiosa en nuestro diploma. Primero, no se hace alusión a la acción bélica específicamente: el verbo *detruncare*, o «decapitar», es una manera de aludir metafóricamente al debilitamiento de las fuerzas musulmanas, pero sin el uso de un vocabulario militar solo podemos suponer —o deducir, por mediación de otras fuentes— que resultó de una acción guerrera. Por otra parte, en la sintaxis de la frase, no existe relación de causa a efecto entre las dos tareas, que son más bien yuxtapuestas. Por cierto, el desorden que siguió a la muerte de Alfonso V no aparece vinculado a las destrucciones causadas por la presencia musulmana sino a la perversidad de los cristianos rebeldes. Así que la lucha contra los musulmanes no tiene como objetivo explícito la restauración de las iglesias, o sea un objetivo religioso o sagrado.

En cambio, esta relación entre las dos tareas del rey como combatiente de los musulmanes y restaurador de las iglesias la encontramos mejor expresada en otro documento fechado en 1059, por el cual Fernando I y Sancha confirmaron a la iglesia de Palencia todas las posesiones y derechos otorgados anteriormente por Sancho III de Navarra. Este diploma contiene una larga relación aludiendo al asentamiento del cristianismo en la Península por obra del apóstol Santiago y a la desolación que la invasión musulmana supuso para las iglesias, antes de relatar la restauración llevada a cabo por Alfonso V y luego Sancho III[15]. De nuevo se subraya la doble acción de Alfonso V en favor de las iglesias y en

[15] «*Post Domini nostri Ihesu Christi diuinam et piissimam uisitationem et post apostolorum clarissimam christiane fidei predicationem, etiam post apostoli Iacobi et comitum eius ac doctoris gentium iuculentissimam catholici dogmatis in totis Yspanie finibus assertionem, nouimus diu claruisse per multa annorum curricula in christiane perfectione experiam et in dies ibidem crescere sub clarissimis principibus et romana auctoritate celestis sapiencie doctrinam, que quantum claruit sub regula christiane perfectionis et illustrium episcoporum titulis tantum etiam emicuit omnium principalum uirtutum ornamentis, sed dolo serpentis antiqui et pro magnis sceleribus populi introierunt in eam agareni et funditus destruxerunt sanctam ecclesiam et neci dederunt eius pulcherrimam prolem. In qua destructione ecclesiarum totius Yspanie, naufragium pertulit ciuitas et ecclesia sedis palentine, que CCC. annis et eo amplius extitit sine episcopali regimine et quasi uiduata maritali coniunctione luculento amictu et sectis genis sedit in longa desolatione et ubi antea fiebat sacrificium pro salute animarum, totum dedecoratur a stercore aulum et a polluta sue ismaelitarum et quale prius studium colebatur honoris et quoadusque tendunt eius diocesis termini, tunc totum traditum est obliuioni. Post multum uero temporis, regnante piisimo Aldefonso rege, tio et socero meo, Deo restaurante christianitatem et destruente ismaelitarum gente, uicini episcopi diuiserunt sibi palentinum episcopium per sortem…», ibid.*, nº 54 (26 de diciembre de 1059), p. 149.

contra de los musulmanes. Pero en este caso, puesto que la desorganización de las iglesias está explícitamente relacionada con la presencia musulmana

> a causa de la antigua y engañosa serpiente y por culpa de los grandes crímenes del pueblo, los agarenos entraron [en España] y destruyeron la santa iglesia de arriba abajo y dieron muerte a su preciosísima descendencia,

ahora sí se puede entender que la lucha contra los musulmanes permitió la restauración del cristianismo, aunque de nuevo las dos acciones sean solamente yuxtapuestas:

> reinando el piadosísimo rey Alfonso [V], quien gracias a Dios restauró la cristiandad y destruyó el pueblo de los ismaelitas, los obispos vecinos dividieron entre sí por sorteo la diócesis palentina.

No obstante, el vocabulario utilizado sigue evitando claras referencias a las prácticas guerreras, y solo se usa el verbo de sentido más general *destruere*. Además, un problema mayor es el de la autenticidad de este diploma. En efecto, de la catedral de Palencia salieron muchas falsificaciones e interpolaciones y este diploma es una de ellas. Fue forjado supuestamente a partir de un original cuyo dispositivo pudo haber sido retomado por lo menos muy a finales del siglo XI[16]. De hecho, esta vinculación entre la lucha contra los musulmanes y la restauración cristiana corresponde mejor a lo que vamos a observar durante la época posterior.

Aunque tampoco de manera exclusiva, como se desprende del último diploma fechado del reinado de Fernando I del cual trataremos aquí, y que pertenece también a la serie de falsificaciones palentinas forjadas a finales del siglo XI. En esta nueva confirmación de las posesiones de Palencia por Fernando I y su mujer Sancha, supuestamente otorgada en 1045, volvemos a encontrar, en la larga narración que sirve de exposición[17], el tema de la destrucción de las iglesias como consecuencia de la invasión musulmana[18].

[16] Vaca Lorenzo, 2000, pp. 66-67.

[17] Ángel Vaca Lorenzo nota que «más que privilegio real, este documento merece ser catalogado como crónica, compendio o narración histórica en la que se describen las vicisitudes pasadas por la sede episcopal palentina» y, recapitulando los estudios sobre el diploma, apunta que puede haber sido forjado para defender la elevación de la diócesis palentina al rango de Metropolitana a finales del siglo XI (*ibid.*, p. 66).

[18] «*Postquam ornatus est mundus christianorum dignitate, iterum deuastate sunt ecclesie sarrazenorum prauitate, per diabolicam caliditatem. Quin insuper hec pars occidua satis emicuit in chatholicorum uigilia ante ellam perfidiam, in qua parte manet hec nostra Palentina eclesia. Abemus in diuinis codicibus, quod fuit nobile episcopium in Telatano metropolio. Post eruptionem agarenorum, spacio CCC*[um]*.XXX*[a]*. annorum in uiduitate subiacuit regimine episcoporum.* […] *Quare eligit omnipotens Deus regem Sancium ab eois partibus, qui rex magnissimus et in omnibus sagacissimus, hortus ex regalibus prosapiis, nutritus in Pampilonensis partibus, qui alter nec fuit melior bello aut clementior illo. Et constans erat et lenis et timoratus in diuinis rebus, ideo iuste uocari potuit rex hyspanorum regum; sua ferocitate ac pericia aquisiuit hanc terram usque ad Galliciam.* […] *Nunc dicendum est extrenuissimo et*

Luego viene el retrato elogioso del restaurador Sancho III y de su sucesor Fernando I. Los dos son presentados como caudillos hábiles: Sancho no tiene parangón «en la guerra» y Fernando es calificado repetidamente como *imperator*[19]. Sin embargo, esta capacidad guerrera no se dirige abiertamente en contra de los musulmanes, ni tampoco, dicho sea de paso, hacia la restauración cristiana.

ALFONSO VI (1065-1109)

Entre los 196 diplomas de Alfonso VI editados por Andrés Gambra[20], 19 aluden a los musulmanes. Parte de estos documentos confirma la evolución dibujada en la colección diplomática de su predecesor, hacia una sacralización de la actividad guerrera del rey, o por lo menos insisten en la relación entre la guerra contra los sarracenos y la restauración cristiana. Sin embargo, otra vez, esta idea no está sistematizada.

Todavía se encuentran referencias neutras. Aparecen unos musulmanes en el dispositivo de dos diplomas, y su mención no da lugar a un discurso específico sobre la presencia musulmana, lo que no sorprende totalmente en esta parte del discurso diplomático menos propicia a elaboraciones narrativas e/o ideológicas que las exposiciones. Así, en 1082 Alfonso VI dona al monasterio de San Millán de la Cogolla y a su abad Álvaro «los palacios que fueron del moro Albazahab y de su mujer Barraka»[21]. Algunos años después, en la enumeración de los bienes del monasterio de San Servando otorgado a la Santa Sede, se evoca un huerto «que perteneció a un tal moro llamado Alfalif»[22].

También se hace referencia en la exposición de ciertos diplomas, que puede llegar a confundirse con la notificación o la dirección de los mismos, a los musulmanes que destruyeron y ocuparon iglesias y ciudades, a veces con un discurso más explícitamente providencialista o trágico. Tales comentarios los leemos en una serie de diplomas fechados entre 1073 y 1088. En un caso, se trata del famoso diploma en el cual se relata la apertura del Arca Santa de Oviedo,

---

nobilissimo imperatori Fredelando, qui patrissat in bonitate tanti patris, etiam excellit illum in copia dignitatis. Ille honestissimus rex fuit, iste iam imperio subit. Ille fuit pulcra fatae, iste eggregia et agili. Ille fuit dapsilis et largus, iste prodigus ampliur. Ille acquisiuit regnum usque ad Gallitiam, hio iam imperando transiuit iliam. Si ipse belando fuit similis leoni, iste deuastando similis tygridi fortiori», Blanco Lozano, *Colección diplomática de Fernando I*, nº 25, pp. 89, 90 y 92.

[19] Sobre la calificación *imperator* como caudillo victorioso aplicado a Fernando I, ver Sirantoine, 2012a, pp. 154-162.

[20] Gambra, *Alfonso VI*, t. II.

[21] «*Illos palacios quos fuerunt de Albazabab mauro et sua uxor Barraca*», *ibid.*, nº 76, p. 193.

[22] «*Offero eis uillam unam nomine Zucheka et unam almuniam, quam nos latinum uocamus ortum, que est prope illa ecclesia Sancti Seruandi fuitque unius mauri nomine Alfalif*», *ibid.*, nº 91 (11 de marzo de 1088), p. 240.

documento de origen extracancilleresco quizás forjado en época del obispo de Oviedo Pelayo durante la primera mitad del s. XII[23]:

— en un pleito sostenido en 1073 entre los monasterios de Sahagún y Eslonza «por la iglesia parroquial llamada de San Mamés, en el territorio de Melgare, junto al río de nombre Cea, que fue derribada por la hueste de los ismaelitas»[24];
— en un diploma de 1075 —falsificado según Andrés Gambra— en el cual Alfonso VI comunica su decisión de «renovar y mudar en Burgos el obispado de Oca que otrora, como se sabe, fue destruido por los sarracenos»[25];
— en otro diploma del mismo año relativo también a la traslación de la sede episcopal de Oca, «arruinada por el pueblo impío de los ismaelitas»[26];
— en una donación hecha en 1088 a favor de la basílica de San Servando de Toledo, «sita en la ciudad de Toledo, junto al Tajo en la puerta de la ciudad, que fue destruida por los bárbaros paganos»[27].

En estos documentos llama la atención el hecho de que nada se expresa a propósito de una lucha contra los musulmanes, aunque algunas de las acciones jurídicas recordadas por los mismos sean precisamente determinadas por la previa reconquista de los territorios en cuestión. De hecho, en algunos diplomas de principios del reinado de Alfonso VI encontramos más bien una especie de apología de la paz, probablemente una reacción legitimadora resultado de las circunstancias particulares que presidieron el primer decenio del reinado de Alfonso VI, cuando se enfrentó con sus hermanos para recuperar la herencia que Fernando I había repartido entre sus hijos[28].

[23] «*Nam priscis temporibus cum Deus omnipotente propter culpam christianorum subiugasset totam pene Yspaniam populo ysmahelitanum omnes sanctorum reliquias patrum quique fideles ex diuersis locis subripere potuerint apud Tholetanum urbem congregantes et in quadam archa studiose condientes penes se aliquanto tempore tenuerent*», *ibid*., nº 27 (14 de marzo de 1075), p. 62. Sobre el origen de este documento y las diferentes versiones del relato de la apertura del Arca Santa, ver HENRIET, 2006.

[24] «*Pro ecclesia parroquitana uocabulo Sancti Mametis, territorio Melgare, super amnem uocitato Ceia, qui fuerat diruta ab ismaelitica oste*», GAMBRA, *Alfonso VI*, t. II, nº 21, p. 42.

[25] «*… Renouare atque mutare Burgis Aucensem episcopatum, qui multis a temporibus dextructus assaracenis* [*sic*] *esse dignoscitur*», *ibid*., nº 32 (1 de mayo de 1075), p. 79. El editor no precisa la época de falsificación del diploma.

[26] «*Aucensem ecclesiam ab impia ismaelitarum gente destructam*», *ibid*., nº 34, p. 85; este diploma también presenta problemas de autenticidad pero Gambra lo juzga fidedigno.

[27] «*Sancti Seruandi, quorum baselica sita est in urbe Toleto super Tagus flumen ad portam ciuitatis, que destructa fuit a barbaris et paganis*», *ibid*., nº 92 (30 de abril de 1088), p. 242.

[28] Así se explica, de manera necesariamente elíptica, como Alfonso VI fue despojado de su reino y luego como lo recobró «sin que sea derramada la sangre de las huestes o depredada la tierra» en un diploma del 1072 («*restituit me Deus in id ipsum quod amiseram, sine sanguine hostium, sine depredatione regionis, et subito, quum non extimabatur, accepi terram sine inquietudine, sine alicuius contradictione, et sedi in sede genitoris mei Dei donante clementia*», *ibid*., nº 11 [1072, noviembre, 17], p. 23). Unos años después, dona a la abadía de Cluny el monasterio

Sin embargo, en una segunda etapa del reinado las cosas cambian sustancialmente. No extraña mucho que el punto de partida de tal evolución se sitúe en la conquista de Toledo, un evento decisivo en la trayectoria política e ideológica de Alfonso VI, como lo atestigua la exposición del famoso diploma de restauración de la catedral toledana, en la que se narra con enfáticos y pormenorizados detalles la perdida de la ciudad cuando la invasión musulmana, y luego su heroica recuperación por el rey[29]. En este diploma, la lucha contra los musulmanes es dirigida por el rey, expresada con un vocabulario explícitamente guerrero —ya no se trata de «destruir» o «decapitar» a los musulmanes en general, sino que se habla de *prelium*, *hostes*, *exercitum*, *insidia*, *incursio*— y específicamente destinada a restaurar la fe cristiana. Alfonso VI se dice avergonzado de ver Toledo en manos de los infieles y por eso «después de que él, pecador, recibió de Dios por una orden admirable el poder de sus parientes, asumió la guerra contra los bárbaros» para «devolver la ciudad a los que honran la fe de Cristo». No es solo una lucha en la que disfruta de la ayuda de Dios, sino una lucha para Dios. Además, esa lucha ya no es sencillamente una tarea del rey cuyo ejercicio le hace merecedor de su función, sino una misión sagrada y, como consecuencia, un medio para asegurar la salvación de su alma, puesto que le permitirá «presentarse ante los ojos del Señor». Ahora bien, esta nueva

---

de Santiago de Astudillo «para el remedio de [su] alma, a fin de que [Dios le] ponga en la vía de la salvación eterna y [le] permita gobernar su reino en la felicidad y la paz» («*propter remedium anime mee, ut ipse me dirigat in uiam salutis eterne, et ut ipse me faciat feliciter regnum in pace gubernare*», *ibid*., nº 43 [30 de enero de 1077], p. 115).

[29] «*Que ciuitas abscondito Dei iudicio CCC*[tis] *LXXVI annis possessa fuit a mauris, Christi nomen comuniter blasfemantibus; quod ego intelligens esse opprobrium ut, despecto nomine Christi abiectisque christianis atque quibusdam eorum gladio seu fame diuersisque tormentis mactatis, in loco ubi sancti nostri patres Deum fidei intencione adoraberunt meledicti Mahometh nomen inuocaretur, postquam parentum meorum, uidelicet patris mei regis Fredenandi et matris mee Sancie regine, Deus mirabili ordine michi pecatum* [*pecatori*?] *tradidit imperium, bellum contra barbaras gentes asumsi. A quibus, post multa prelia et post innumeras hostium mortes, ciuitates populosas et castella fortissima, adiubante Dei gratia, cepi. Sicque, inspirante Dei gracia exercitum contra istam urbem mobi, in qua olim progenitores mei regnaberunt potentissimi atque opulentissimi, existimans fore acceptabile in conspectu Domini si hoc, quod perfida gens sub malefido duce suo Mahometh christianis abstulerat, ego Adefonsus imperator duce Christo eiusdem fidei cultoribus reddere possem. Quamobrem amore christiane religionis dubio me periculo submittens, nunc magnis et frequentibus preliis, nunc ocultis insidiarum circumuencionibus, nunc uero apertis incursionum deuastacionibus, septem annorum reuolucione gladio et fame simul et captiuitate, non solum uius ciuitatis sed et tocius uius patrie abitatores afflixi. Quippe ipsi indurati ad sui desiderii maliciam iram Domini super se puplica infestacione prouocaberunt. Idcirco timor Domini et mentis inualitudo irruit super eos. Quibus rebus coacti, ipsimet ianuas urbis michi patefecerunt atque imperium quod uictores prius inuaserant uicti perdiderunt. Tunc ego, residens in imperiali aula atque a profundo cordis mei gracias Dei reddens, summa curare cepit diligencia quomodo Sancte Marie, genitricis Dei inuiolate, que olim fuerat preclara recuperaretur eclesia*», A. Gambra, *Alfonso VI,* t. II, nº 86, p. 227. Es cierto que el diploma, fechado del 18 de diciembre del 1086, presenta irregularidades que apuntan hacia una posible interpolación posterior. Andrés Gambra subraya, sin embargo, que «su fisonomía externa se adecúa muy exactamente a la propia de los originales» del notario real que lo suscribió, así que «habría sido elaborado por la cancillería real después de 1086» (*ibid*., p. 226).

formulación de la lucha contra los musulmanes no es algo aislado en la producción diplomática alfonsina, al contrario, parece que impactó perdurablemente en las prácticas de la cancillería real.

La radicalización del discurso todavía no es sistemática después de la toma de Toledo, y hemos visto ejemplos de menciones neutrales de los musulmanes o sin referencia a la guerra contra ellos en dos diplomas del año 1088. El mismo año, en el documento de corroboración de la demarcación entre la diócesis de Burgos y la recién restaurada de Osma, «previamente ocupada por los sarracenos [y] gracias a la misericordia de Dios cada día más recuperada»[30], aunque la meta religiosa de esta recuperación se sobrentienda, la guerra como medio para conseguirla permanece implícita y no formulada. Lo mismo pasa al año siguiente, en una donación a la iglesia metropolitana de Toledo, donde se recuerda la destrucción de la ciudad por parte de los «barbaros y paganos» y su posterior «edificación y restauración en la santa fe trinitaria gracias a la ayuda divina»[31], pero sin ninguna mención al papel del rey en esta restauración. Ese papel aparece mejor en dos documentos relativos a la sede palentina, en las exposiciones de los cuales se narran la destrucción de la ciudad por los musulmanes, su consecutiva privación del culto cristiano, y la restauración cristiana —presentada como liberación— permitida por las acciones de Alfonso VI y de sus predecesores Sancho III de Navarra y Fernando I[32]. Pero la misma guerra

[30] «*Hoxomensis episcopatus, prius a sarracenis inuasus, cotidie per misericordiam Dei redintegratur*», *ibid.*, nº 97 (1088), p. 257.

[31] La donación es hecha a favor de «*Domne et gloriose ac post Deum nobis fortissime sancte Marie perpetue uirginis ac genitricis Christi, quorum baselica sita est ex antiquis temporibus sedis archiepiscopalis in locum predictum urbis Toletane, que destructa fuit a barbaris et paganis, nunc autem auxiliante Deo constructa est, et restaurata in fidem sancte Trinitatis et ad primatam ecclesiam metropolitanam*», *ibid.*, nº 101 (9 de noviembre de 1089), p. 265.

[32] Los dos diplomas son confirmaciones de las donaciones otorgadas por los predecesesores de Alfonso VI, Sancho III y Fernando I, con ocasión de la restauración de la iglesia palentina. La primera está fechada del 31 de marzo del 1090: «*Ego Adefonsus, Dei gratia totius Ispanie imperator, simul cum coniuge mea, regina Constantia, post multos labores et uarias tribulationes et imperii nostri per gratiam Dei adeptam uictoriam et regni tranquillitatem, iustum et pium nobus uisum est, ad augmentum glorie regni nostri et animarum nostrarum salutem, summo Deo et domino Ihesu Christo gratias dantes et illud diuinum eloquium in nobis completum, scilicet, "reges per me regnant" plene cognoscentes, antiquas Dei ecclesias incursione sarracenica destructas restaurare et ab antecessoribus meis restauratas, protegere et earum iura, donationes et libertates crescere et firmiter conseruare. Inter quas, Palentinam ecclesiam, antiquitus ab agarenis destructam et plus quam CCC annis ab episcopali regimine uiduatam et post modum ab auo meo inclite memorie, rege Sancio, pie restauratam et tam ab ipso quam a patre meo pie recordationis, rege Fredinando, multis et largis donationibus granditer et habundanter locupletatam, super omnes regni mei ecclesias eam diligere, protegere et crescere, sicut ipsi fecerunt, puro animo et corde sincero in mente mea disposui*», *ibid.*, nº 108, p. 280. En la exposición del segundo diploma, fechado el 30 de diciembre de 1107, se alude otra vez a los mismos temas: «*Salamanticam siquidem urbem, diutino tempore paganorum feritate destructam nulloque habitatore cultam, Raimundum bone memorie comitem vna cum coniunge sua Urraka mea filia restaurasse, ibique domnum Ieronimum, religiosum uirum, quondam Ualentine urbis sub Roderico milite antistitem, ecclesie rectorem delegisse, Hispaniarum angulus fere nullus ignorat*», *ibid.*, nº 190, p. 486; la idea de una liberación proporcionada por las acciones del rey aparece luego en el dispositivo: «*Hec omnia supradicta*

no se menciona explícitamente, y además, se trata de documentos forjados posteriormente al reinado de Alfonso VI. Asimismo, en la exposición de la confirmación, en 1093, de un privilegio otorgado a los habitantes de Coimbra en mayo de 1085, aunque volvamos a encontrar esta caracterización militar de la lucha contra los musulmanes llevada a cabo por el conde Sisnando Davídiz primero, quien «asedió» Coimbra por orden de Fernando I, y luego por Alfonso VI, quien «asaltó» Toledo, ambos con la ayuda divina, el objetivo de estas guerras no es presentado como religioso[33].

Por otra parte, la conquista de Toledo siguió siendo referida en la documentación y parece que los escribas aprovecharon bastantes oportunidades para recordar que la lucha armada del rey, ayudado por Dios, permitió la restauración del culto cristiano en la ciudad, anteriormente deshonrada por la presencia islámica. Eso pasa en algunos diplomas relacionados con los establecimientos religiosos toledanos. En un privilegio a favor del monasterio de San Servando de Toledo de los últimos años del siglo XI, se menciona que Alfonso, con el apoyo divino, sufrió muchas penas y combates para «libra[r] por sus propias armas ese lugar de la perfidia de los paganos», de modo que ahora quería asegurarse de que gozaba de la libertad adecuada[34]. Otra donación de finales del reinado está redactada a favor de

> la iglesia de la Virgen María santa madre de Dios, sede arzobispal fundada en la ciudad regia de Toledo una vez que fue expulsado de ella el rito pagano gracias a la misericordia divina y la asistencia de la espada [del rey][35].

---

predictus imperator diue memorie Andefonsus, in sacris conciliis pia misericorditer subnixus prece religiosorum archiepiscoporum seu episcoporum et abbatum, considerans prefati pontificis multiphariam bonitatem atque multifluam karitatem et quia eum a paganorum feritate liberaueram, pro restauratione Salamantice ecclesie, in presentia omnium seniorum circum exorantium, aperta uoce concessi», *ibid*., p. 487.

[33] «*Transactis temporibus aduenit quidam ex partibus Sibilie nomine consul domnus Sisnandus ad laudabilissimum Fredenandum regem, et consiliatus est illi ut obsideret ciuitatem quandam nomine Colimbriam, que tunc a sarrazenis possessa erat.* […] *Post mortem uero domni Fredenandi regis dominus noster laudalibis Adefonsus successit in imperio, qui firmiter atque mirabiliter expugnans omnes barbaras nationes Dei cum adiutorio, usquequo peruenit ad laudabilissimam et nimis pulcram hac decoram ciuitatem Toleto, quam omnipotens Deus tradidit in manus eius mirabiliter*», *ibid*., nº 124 (22 de abril de 1093), p. 216.

[34] Exposición: «*Et proinde, quia locum ipsum meo precio fundaui, et per multas fames et sites atque insomnia, et per multos labores frigoris et caloris, et per multos sanguineos sudores, adquisiui et, auxiliante Domino, cum maximo mei censu dispendio et cum multorum christianorum fuso sanguine, propriis armis a paganorum perfidia liberaui, uolo esse liberum ab omni fece seruitutis*; dispositivo: *ecclesiam que dicitur Sancta Maria de Alfizem, que nunquam titulum christianitatis perdidit, quamuis sub tempore paganorum, nec a christianis incoli et uenerari, licet sub iugo perfide gentis, amisit, ita quomodo est intra ciuitatem supra muros eiusdem ciuitatis conclusa, cum domibus sibi circumiacentibus*», *ibid*., nº 152 [1098-1099], p. 395.

[35] «*Ecclesie sancte Dei genitricis et uirginis Marie ubi archiepiscopalis sedes aput Toletanam regiamque urbem, expulso paganorum ritu sub Dei misericordia, meo cohoperante gladio, extat fundata*», *ibid*., nº 188 (8 de mayo de 1107), p. 479.

Incluso en una donación de 1088 a la iglesia de Lugo se conmemora el triunfante evento, al equiparar la providencial y reciente conquista de Toledo a la de Lugo, que otrora llevaron a cabo los predecesores de Alfonso VI[36].

Además, el vínculo entre lucha antislámica y remedio del alma del rey, observado en el diploma de restauración de la catedral toledana, lo volvemos a vislumbrar en una serie de tres privilegios. En el primero, una donación a favor de la catedral leonesa del año 1094, Alfonso VI pide al obispo y al clero de su iglesia que intercedan ante el Señor

> para que [le] otorgue en este siglo y en el presente una vida larga y la victoria sobre [sus] enemigos los ismaelitas, y que en el futuro [le vean] sentado junto a Cristo[37].

Tres años después, en otro privilegio a favor de la misma iglesia, la donación es motivada por «el remedio del alma [del rey] y de [sus] padres y para que [Alfonso VI] pueda beneficiarse de las oraciones [de los clérigos] contra la gente pagana»[38]. Finalmente, en 1100, Alfonso otorgó una donación al cabildo de Santiago de Compostela a cambio de que uno de los canónigos impetrase cada día la clemencia divina en favor del rey a fin de que,

> sosegado su cuerpo y alargada su vida, [el Todopoderoso] aplaste bajo [los] pies [del rey] la soberbia de las paganos y someta su perfidia al yugo de su fe,

y que, después de su muerte, merezca la salvación[39]. En estos documentos, el rey motiva sus donaciones no solo por el tradicional afán de apoyar el viaje quieto de su alma en el más allá, sino también porque solicita de los destinatarios sus oraciones en su lucha contra los musulmanes. Por cierto, la correlación entre los

[36] «*Postquam auxiliante Deo qui cuncta regit et disponit egressus fuissem a Toletana urbe quam ex hysmaelitarum iure Deo protegente tuleram et in christiani solii regnum recuperaueram* […]. *Ego uero, confidens in Domino Ihesu Christo et eius gloriosa genitrice uirgine Maria, cuius ecclesia in eadem ciuitate* [i. e. *Lugo*] *ab antiquis est fundata et auibus meis regibus est mirabiliter uenerata et facultatibus et prediis ditata sicuti ab ipsis predecessoribus meis est de manu sarracenorum liberata…*», *ibid.*, nº 95 (21 de julio de 1088), pp. 250-251.

[37] «*Et ego Adefonsus, rex et inperator totius Yspanie, quem hunc scriptum facio, rogo et obsegro genitrix uirgo et uos patri meo Petro episcopo, una cum uestris clericis Sancte Marie sedis, rogetis ad Dominum meum pro peccatos meis, ut illi faciat mihi habere in hoc seculo et in presenti uitam longinquam et super inimicis meis ysmaheliticis uindictam, et in futuro me uideatis sedere cum Christo*», *ibid.*, nº 131 (13 de abril de 1094), p. 336.

[38] «*Hoc autem facio pro remedio anime mee atque parentum meorum et ut contra gentem paganam oracionum uestrarum instancia possim iuuari*», *ibid.*, nº 141 (14 de abril de 1097), p. 363.

[39] «*Uolo et suppliciter exoro eosdem quibus hanc paupertatem concedo canonicos ut unum de ipsorum conuentu excusent presbiterum, qui in uita mea cotidie sacrificium offerendo omnipotentis imploret clementiam ut, corporis michi tradita sospitate uiteque prolixitate, paganorum sub pedibus meis conterat superbiam et fidei sue iugo eorum subiciat perfidiam. Post obitum uero meum rogando comendo ut simili modo idem presbiter perpetuo mei memoriam agat, ut peccatorum meorum sordibus detersis uobiscum merar transire ad uitam*», *ibid.*, nº 154 (16 de enero de 1110), p. 154.

dos motivos no es exacta y más bien debemos hablar otra vez de yuxtaposición; solo se puede asumir que la lucha contra los musulmanes será un elemento más para asegurar al rey la salvación eterna. Sin embargo, lo interesante de tal motivo reside sobre todo en el hecho de que incorpora la interacción bélica entre el rey y los musulmanes en una renovada perspectiva cronológica. Hasta ahora, la guerra antislámica siempre era mencionada como algo del pasado vinculado a un acontecimiento histórico en concreto o al elogio de un predecesor y, al contrario, con este tipo de motivos, se hace parte del futuro y se erige en proyecto real.

URRACA (1109-1126)

Esta nueva perspectiva diplomática hacia la lucha contra los musulmanes desaparece casi totalmente con el reinado de Urraca. La colección editada recientemente por Irene Ruiz Albi[40] consta de 149 documentos. Sabemos que el reinado de Urraca fue un periodo de guerra civil, y está claro que los notarios no se pararon mucho en hacer de los diplomas de la reina un soporte para discursos ideológicos sobre la guerra contra los musulmanes. De hecho, los diplomas se hacen más técnicos y no ostentan largas partes narrativas como solía pasar con ciertos diplomas elaborados por la cancillería de su padre. Las exposiciones en particular son escasas e Irene Ruiz Albi ni siquiera les dedicó un apartado en su análisis diplomático. Con todo, los musulmanes aparecen muy pocas veces aludidos: solamente los encontramos en 4 diplomas.

En dos casos se trata de menciones neutrales insertadas en los detalles del dispositivo. La más antigua se encuentra en la confirmación, en 1109, de un fuero otorgado en tiempos de Alfonso V a los hombres de las tierras de León y Carrión en el que se insertaron clausulas relativas a las propiedades pertenecientes a caballeros alejados del territorio y acerca del destino de dichas propiedades, dependiendo de si aquellos hombres «se fueron a moros» o no[41]. Otra mención la proporciona el pacto de amistad negociado entre la reina Urraca y su hermana la infanta Teresa, a finales del año siguiente, en el cual la infanta se comprometió a defender a la reina de sus enemigos «moros o cristianos»[42].

Las exposiciones de otros dos diplomas aluden, de una manera por entonces ya tradicional, a las antiguas destrucciones padecidas en el pasado por los establecimientos religiosos a causa de los musulmanes. En el primer caso, la reina

[40] Ruiz Albi, *La reina doña Urraca*.

[41] «*Et caualleiro si de terra exierit et ad maurus fuerit, exito siue salito, ut sua mulier non perdat sua hereditate* […] *et kaualleiro qui a maros* [*sic*] *non fuerit, quod non perdat sua hereditate*», *ibid*., nº 3 (5 de octubre de 1109), p. 359.

[42] «*Et que sic ista honor que la regina da ad germana quomodo et altera que illa tenet qualia adiuuet ad anparar et defender contra mauros et christianos per fe sine malo engano et herma et populata, quomodo bona germana ad bona germana*», *ibid*., nº 12 ([9 de noviembre de 1110 - 23 de diciembre de 1110]), p. 376.

Urraca vuelve a donar a la catedral toledana el convento de San Bernardo, entregado anteriormente al monasterio de San Víctor de Marsella pero «destruido por los sarracenos y abandonado por los monjes de Marsella que residían ahí últimamente»[43]. En el segundo caso, se justifica la donación hecha a la iglesia de Sigüenza por la pobreza de la sede que —como se explica con tonalidad providencialista *(peccatis exigentibus)*— padeció «destrucción y desolación por la impiedad de los sarracenos durante más de cuarenta años»[44].

Pero por entonces había desaparecido la idea de la lucha contra los musulmanes como misión o incluso como tarea del rey, y ya no se proyectaba en el futuro como en los diplomas de Alfonso VI. Por cierto, entre los motivos que justificaban las donaciones de la reina, aparece el tema de la victoria en contra de los «enemigos»[45] o «gente extranjera»[46]. Sin embargo, en estos casos parece probable afirmar que se dirigen más hacia los combates con los cristianos enfrentados con la reina que hacia los musulmanes.

Con este recorrido no pretendemos cerrar el tema, sino más bien al contrario, esperamos abrir el camino a nuevas investigaciones. Al fin y al cabo, no hemos propuesto un análisis, sino más bien una base para futuras reflexiones. Por lo tanto, tampoco podemos concluir verdaderamente tal estudio.

Tratar de extraer conclusiones supondría primeramente tener que ampliar el corpus estudiado. Cronológicamente habría que tomar en cuenta los diplomas anteriores, puesto que las primeras ocurrencias que hemos encontrado quizás no lo son, y así se entenderían mejor las evoluciones. Asimismo, tipológicamente también habría que estudiar la documentación privada para rastrear similitudes, diferencias, influencias. Es decir, tomar en consideración el origen de todos estos documentos y relacionar su producción con la organización progresiva de una verdadera cancillería real que asumió poco a poco la imagen diplomática del rey. De hecho, no creemos que sea casual el hecho de que el discurso más elaborado sobre la guerra contra los musulmanes se lea en los diplomas de Alfonso VI, justamente cuando se define, de manera aun balbuceante, una verdadera cancillería real. Tampoco hemos examinado en este

[43] «*Quippe cum illud iam pretaxatum monasterium a sarracenis destructum et a Massiliensibus monachis qui nuper ibi morabantur constaret desertum*», *ibid*., nº 45 (13 de marzo de [1113]), p. 430.

[44] «[*Ego, Urracha*] *considerans nimiam paupertatem Sagontine aecclesiae, quae impietate Sarracenorum, peccatis exigentibus, quadringentis annis et eo amplius destructa atque desolata funditus extiterat*», *ibid*., nº 138 (1 de febrero de 1124), p. 576.

[45] En un privilegio a favor del monasterio de Jesús Nazareno de Montearagón: «*ob remedium animarum parentvm meorum, quas ipse Ihesus Nazarenus, cuius ego ancilla sum, in paradiso collocet, et ut Deus me defendat ab omni malo, et dominum meum regem Anfussum, et donet nobis uictoriam de omnibus inimicis nostris*», *ibid*., nº 6 (24 de marzo de 1110), p. 366.

[46] En una donación a la Iglesia de San Salvador de Oviedo: «*Et hoc facimus pre nimia infestatione gentis extranee in tempore belli ad tuicionem* (*municionem* en otra versión) *regni nostri*», *ibid*., nº 28 (27 de marzo de 1112), p. 401.

limitado estudio la terminología empleada para denominar a los musulmanes, aunque intuimos que sea significativa la aparición del calificativo *pagani*, que tiende a sustituir a finales del periodo los tradicionales *sarraceni* e *hismaelitæ* referidos a la etnografía histórico-bíblica.

En fin, a la espera de otros análisis podemos formular por el momento algunas observaciones. El tema de los musulmanes responsables de las destrucciones padecidas por las iglesias y de la necesidad de librarlas está presente muy temprano en la documentación observada. Pero la guerra armada como solución a este problema no está expresada explícitamente, y solo aparece progresivamente. Así también un discurso relativo a una misión guerrera protagonizada por los reyes para acabar con la presencia musulmana con un fin religioso o sagrado no aparece hasta finales del siglo XI. Se encuentra formulado finalmente durante el reinado de Alfonso VI, para volver a desaparecer con su sucesora. Además, esta percepción o discurso no está sistematizado en los diplomas, e incluso bajo Alfonso VI la mención de los musulmanes no es siempre una ocasión para expresar un antagonismo sagrado contra ellos. Hay que subrayar también que todo depende, a menudo, de la parte del formulario diplomático en que se mencionan a los musulmanes: el dispositivo permanece más neutral, la exposición es privilegiada como soporte de las ideologías. Aspecto que no sorprende totalmente en la medida en que el dispositivo es la parte más técnica y jurídica del diploma, mientras que la exposición ofrece mayores posibilidades narrativas y discursivas. Desde esta óptica, el uso de las fórmulas de motivo durante el reinado de Alfonso VI, proyectando la eliminación de los musulmanes en el futuro y relacionándola con recompensas espirituales, apunta hacia una cierta radicalización de las actitudes hacia los musulmanes en los diplomas[47].

[47] Quiero ofrecerle mis amistosos agradecimientos a Santiago Palacios por haber revisado con mucha diligencia el texto castellano de este artículo.

II

LENGUAJE CRONÍSTICO Y LITERARIO DE LA GUERRA SANTA

GUERRA SANTA Y CRUZADA EN LA LITERATURA DEL OCCIDENTE PENINSULAR MEDIEVAL (SIGLOS XI-XIII)

David Porrinas González
Universidad de Extremadura

Los siglos centrales de la Edad Media europea, especialmente el periodo comprendido entre finales del siglo xi y fines del siglo xiii, fueron un tiempo de crecimiento y exaltación de la idea de «guerra santa», que tuvo quizás su plasmación más evidente y espectacular en el desarrollo de la «cruzada», considerada por algunos especialistas como la más santa de todas las guerras. Diversos documentos históricos, como las fuentes literarias, ponen de relieve ambas realidades, que aunque en ocasiones se solapan son fenómenos diferentes y sin embargo complementarios[1]. En la Península Ibérica se había venido desarrollando una cierta idea de guerra santa al menos desde época visigótica, como muestra Alexander Bronisch[2], pero será a partir de la irrupción del islam en la historia peninsular cuando esa sacralización de la guerra alcance sus más altas expresiones, precisamente durante la plena Edad Media, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo xi. La idea y práctica de la cruzada en el solar hispánico es una de las manifestaciones más evidentes de la sacralización del fenómeno bélico. La cruzada tendrá una fuerte implantación en este contexto de lucha secular contra el infiel, siendo muy pronto equiparada la contienda contra los almorávides con esa otra guerra que libraban los cruzados europeos en Tierra Santa. A partir de las primeras décadas del siglo xii se asiste en los reinos hispánicos a esa plena equiparación, desplegándose desde ese momento, y a lo largo de las siguientes centurias, una genuina ideología de cruzada estimulada por los papas de Roma de la que participarían reyes, clérigos y caballeros.

¿La literatura de esos siglos es fiel reflejo de los ideales mencionados? Es evidente que las ideas de guerra santa, incluso de guerra justa, tienen una amplia representación en composiciones de corte literario. No sucede lo mismo con la idea de cruzada, que aparece de forma intermitente y circunstancial, no constituyendo nunca un argumento central en los escritos aludidos, apareciendo eclipsada en cierto modo por los ideales de guerra santa y guerra justa, y por

[1] Sobre «guerra santa» y «cruzada» ver Flori, 2001 y la trad. castellana, 2003.

[2] Bronisch, 2006c. Una visión distinta del fenómeno en Henriet, 2002.

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 69-86.

otro tipo de motivaciones de corte material y caballeresco. Es frecuente encontrar a partir de principios del siglo XII —la literatura del siglo XI en el contexto que analizamos es más bien escasa y breve—, una fenomenología de sacralización de la guerra en la que la ayuda divina es prestada a las armas cristianas que luchan contra un enemigo infiel, un socorro celestial que aparece plasmado en forma de la acción de los santos militares, siendo Santiago el santo militar guerrero por excelencia, del envío por parte de Dios y sus agentes de fenómenos meteorológicos o epidemias que castigan al enemigo y benefician a las huestes cristianas. En esos textos una de las causas por las que luchan los cristianos es por el servicio a Dios, a Cristo y a la Iglesia, lo que constituye causa sagrada de una guerra en la que se realizan rituales litúrgicos propiciatorios como es la oración, la eucaristía, la comunión y la penitencia. Por último, aparecen referencias literarias a que la muerte del cristiano en estas circunstancias de lucha contra el infiel tiene una naturaleza no solo penitencial, sino también martirial, siendo este un argumento que conecta directamente con la idea de cruzada que se desarrolla de forma paralela, complementaria y plenamente entrelazada con la de guerra santa[3].

La doctrina de la guerra justa, basada en la justificación de un conflicto con argumentos jurídicos, relacionada también con la cruzada, se va formando en el ámbito mediterráneo al menos desde época romana, aunque posiblemente sea una elucubración tan antigua como el propio fenómeno bélico. Agustín de Hipona (354-430) vincula esta teoría al cristianismo, y sus ideas serán heredadas por los teóricos eclesiásticos medievales, adaptándolas a sus propias necesidades y circunstancias[4]. En el ámbito hispánico altomedieval fue relativamente sencillo adecuar las ideas agustinianas a la explicación de realidad bélico-política de su tiempo. En las fuentes los reinos ibéricos se presentan como herederos de un reino visigodo que había sucumbido frente a un enemigo infiel usurpador, y de un territorio que debía ser recuperado a golpe de espada, perfilando así una «causa justa» de guerra. Tanto los textos literarios convencionales como esa otra literatura subsumida en las crónicas, asunto que trataremos más adelante, se harán eco de esa noción justificadora. Es más, incluso autores musulmanes apuntan en esa misma dirección[5].

Uno de los mejores caminos para observar la evolución de la imagen de guerra santa y cruzada, y valorar la importancia que pudieron tener esos ideales en aquellos que explicaban, concebían, organizaban y desarrollaban las empresas

[3] Desarrollamos estas imágenes, ideas y fenómenos en PORRINAS GONZÁLEZ, 2015.

[4] Para todo ello véase, entre otros, TREBOLLE BARRERA, 1994; ID., 2009. Para el periodo clásico ver ANDREU PINTADO, 2009. Para los primeros años de cristianismo, incluído san Agustín, CABRERO PIQUERO, 2009. Para san Agustín y sus visiones de la «guerra justa» ver RUSSELL, 1987 e ID., 1975, pp. 16-39, y también MARKUS, 1983; SWIFT, 1973. Una panorámica general es la siempre útil obra de BACHRACH, 2003 y la de FLORI, 2003, esp. pp. 29-57, así como la más general y divulgativa de GARCÍA FITZ, 2003 y las de: VAUCHEZ, 1984; CAHILL, 2001; BAQUÉS QUESADA, 2007.

[5] Ver GARCÍA FITZ, 2005 e ID., 2009, ampliado en 2010.

bélicas es el estudio de textos literarios. Dentro de este amplio campo de análisis merece la pena fijar el foco en las motivaciones para el combate que expone la literatura, cuya mentalidad refleja la de su tiempo, sociedad, autores y públicos. Podemos constatar que frente a guerra santa o cruzada son otros impulsos más prosaicos y mundanos los que más asiduamente mueven a los hombres a la acción bélica. Sin desestimar el móvil ideológico o religioso, ni centrar la atención únicamente en estímulos materiales, debemos considerar también otras aspiraciones complementarias. Nos referimos a las ganancias morales que los guerreros, especialmente los caballeros, obtendrían a través de su intervención en la guerra. No podemos obviar una concepción feudovasallática en la que la lealtad debida al señor sería apremiante, así como las ansias de adquirir honor, gloria y fama mediante los hechos de armas, no solo para uno mismo, sino también para todo un linaje, honrando de este modo la memoria de los antepasados y asegurando el renombre de los descendientes. En un mundo tremendamente marcado por las ideas de honra y fama este no sería un asunto baladí, como tampoco lo serían instintos y pasiones personales como el deseo de vengar una afrenta.

Es necesario valorar este amplio abanico de motivaciones en su totalidad, para así desentrañar qué importancia pudieron tener ideas como la guerra santa, la guerra justa y la cruzada, algo que, por razones obvias, resulta tremendamente intrincado. Es importante el análisis de las motivaciones caballerescas que refleja la literatura, sobra decirlo, porque los principales protagonistas de una guerra son aquellos que la hacen y aquellos que la sufren. Quienes la padecen importan poco a los poderes que organizan y ejecutan una guerra, sin embargo los ejecutores son preocupación primordial para las esferas de poder que alientan y mantienen un conflicto. La literatura cristiana medieval es un reflejo del estado de ánimo de una sociedad enfrentada contra el musulmán y en la que esa conflagración tiene una importancia capital. Y también las explicaciones de esa contienda. Siendo la cultura bíblica y eclesiástica un armazón cultural que se compartimenta y complementa con otras influencias, es lógico encontrar argumentos clericales que explican la génesis de un conflicto y los móviles que justifican la participación de los guerreros en él. El servicio a Dios y a sus ministros está muy presente, los estímulos materiales también se expresan, y no faltan explicaciones que nos introducen en un ethos caballeresco significado por nociones de linaje, honor y fama imperecedera obtenidos a través de la lealtad y la valentía en el campo de batalla, o por pulsiones emocionales más primarias y viscerales. En estas percepciones juegan un papel importante los pecados capitales, especialmente la soberbia, la ira, la envidia y la avaricia, concebidos como motores que por sí mismos explican una guerra o la implicación de un señor y sus hombres en la misma[6]. Todas estas imágenes aparecen estrechamente vinculadas, interconectadas, entrelazadas y entreveradas.

[6] Alvira Cabrer, 2008b.

A partir de un análisis superficial del repertorio de fuentes literarias tradicionales producidas en los reinos de Castilla y León de los siglos XII y XIII, básicamente podemos concluir, en principio —no hemos realizado un análisis exhaustivo, lo que superaría las pretensiones de esta aproximación—, que el discurso de la guerra santa está bastante presente en ellas. No sucede lo mismo con el «discurso cruzadístico». Es llamativo que uno de los elementos centrales que según algunos especialistas constituyen la cruzada, como es la intervención de los pontífices romanos, brilla por su ausencia en unos escritos que nos muestran discursos de guerra santa, guerra justa, guerra caballeresca-feudovasallática-pasional, pero no especialmente de cruzada tal y como ha sido definida[7]. En estos textos, así pues, faltan algunos de los elementos formales de lo que ha sido considerado «cruzada», como la legitimación y estimulación papal a través de la bula de cruzada, aunque otros sí están presentes, como la naturaleza penitencial y martirial de la guerra que enfrenta a los hispanos contra los sarracenos.

Antes de continuar con este acercamiento hacia la idea de guerra santa en las fuentes literarias conviene explicar, aunque sea someramente, que entendemos por «literatura» en la Edad Media, sin otra pretensión que acotar los textos susceptibles de ser analizados a través de este prisma. Tradicionalmente ha venido considerándose «literatura medieval» a ciertas composiciones poéticas y narrativas, como la poesía lírica, los poemas trovadorescos y profanos, los cantares de gesta, en cuanto al ámbito poético, así como narraciones y novelas caballerescas y cuentísticas, en el campo de la prosa. Hasta unos pocos años se obvió un tanto que ciertos escritos no considerados literarios estaban cuajados de «literatura». Hablamos de tratados políticos y, especialmente, crónicas, algunas de las cuales son verdaderas composiciones literarias. Es posible que en la Edad Media no hubiera conciencia clara de que la «literatura» fuese una disciplina, al menos tal y como la entendemos actualmente. El problema de la imbricación de distintos géneros en un mismo escrito también debe ser tenido en cuenta, ya que hay textos, como el *Libro del Caballero Zifar*, que entremezclan varios géneros literarios diferentes dentro de una obra conjunta y orgánicamente coherente.

Por otra parte la Biblia, considerada hoy día la gran obra de la literatura universal, siendo el libro más influyente y fundamental en la cultura medieval, está presente en todas las elaboraciones escritas del momento, empapándolas, cuando no inundándolas[8]. Así, desde esta perspectiva, casi todos los escritos narrativos o poéticos de esta época pueden ser susceptibles de ser considerados, en mayor o menor medida, «literatura». Buena prueba de la presencia de la Biblia en los textos son precisamente las crónicas, que en ocasiones también

[7] Un buen resumen de distintas definiciones de la cruzada, así como una propuesta propia, podemos encontrarlo en AYALA MARTÍNEZ, 2009a, y, en menor medida, en ID., 2004. Para el desarrollo y recepción de la idea y práctica de la cruzada en el ámbito hispánico ver los capítulos finales en ID., 2008.

[8] SÁNCHEZ SALOR, 2002 y CATALÁN, 1965.

insertan composiciones juglarescas y relatos caballerescos que constituyen el antecedente de las posteriores novelas de caballerías bajomedievales. Presentan así una realidad histórica no factual que nos introduce en el mundo de los ideales y aspiraciones de los autores que las compusieron y del público y la sociedad a quien iban dirigidas[9]. Desde este punto de vista resulta esencial el análisis de esa visión de las crónicas, que pueden valorarse como historia y literatura[10]. Es por ello que no debemos limitar el análisis a la literatura tradicional, sino también a las crónicas, especialmente aquellas que atesoran un alto valor literario, no ya por la capacidad estilística de sus autores, sino por la introducción en ellas de géneros como la épica, el romance o la poesía.

Al ser la guerra principalmente un asunto de «bellatores», de caballeros, protagonistas de la acción bélica, debemos prestar una atención especial a aquellas composiciones destinadas a un público caballeresco, para determinar hasta qué punto ideas como guerra santa, guerra justa o cruzada tienen una importancia motivadora y explicativa en el discurso[11]. En el ámbito de los

[9] Estamos de acuerdo con Patrick Henriet cuando sostiene que «la "realidad histórica" no consiste sólo en hechos, sino también en ideas, ideologías, representaciones. etc. Las fabulaciones, invenciones y otras falsificaciones pueden entonces ser consideradas, ellas también, como históricas, ya que nos pueden decir mucho sobre sus autores, sus móviles y la sociedad a la que pertenecen. Una vez adoptado este punto de vista, estamos ya en una historia social concebida de la manera la más amplia posible», Henriet, 2004, p. 15.

[10] Philippe Josserand considera con acierto que «por ricas que sean a nivel factual, las crónicas tienen que ser estudiadas como un género literario ya que constituyen obras que no persiguen registrar la realidad, sino, más bien al contrario, componerla, moldearla según las intenciones del autor y, de forma más segura, según la voluntad de la instancia de poder de la cuál este último es el representante y el portavoz», Josserand, 2012, p. 353. Por otra parte, no debemos olvidar que las crónicas medievales son también, en buena medida, condensadoras del pensamiento político de sus autores y de los poderes a quienes representan, como entiende Alejandro Rodríguez de la Peña, cuando afirma que «en la Edad Media se concebía toda obra narrativa como un "sermo" o una "lectio" moralizante». La Historia, en particular, se transformaría en «un sermón político-moral en tanto que "magistra vitae"», y en lo tocante a la «dimensión política, no pudo evitar ser también "magistra principum" en tanto que "speculum" en el que los gobernantes veían reflejada una determinada "imago potestatis"», Rodríguez de la Peña, 1999.

[11] En este sentido sostiene Jean Flori que «El historiador no puede hallar en ninguna parte mejor que en la literatura medieval la fiel expresión de los ideales, múltiples sin duda alguna, de la caballería. La sociedad caballeresca se contempla en el espejo de la literatura, o más bien observa y admira la imagen que quiere dar de sí misma», Flori, 2001a, p. 236. Flori complementa esta afirmación con otras no menos pertinentes para el entendimiento del tema que estudiamos en estas líneas, al considerar que «los cantares de gesta se consideran por lo general destinados a un público de caballeros y fiel reflejo de su sistema de valores. Por tanto, su vocabulario nos aporta una "visión interna" de la caballería que, aun cuando no sea real, es al menos tal como los propios caballeros se la representaban [...] están impregnados de una ideología común tanto a los autores como a su público y toman de la realidad de cada día el decorado ante el que van apareciendo sus héroes. Por muy imaginativos e "irreales" que sean, esos textos toman de los caballeros de su tiempo sus rasgos físicos, su vestimenta, armas, caballos y métodos de combate en los torneos y en la guerra. Según esto, el historiador puede, con prudencia y espíritu crítico, informarse de ese decorado que, a fin de cuentas, se parece mucho a lo que otras fuentes revelan», *ibid.*, p. 235.

reinos de Castilla y León del periodo comprendido entre finales del siglo XI y finales del siglo XIII disponemos de un variado elenco de obras que, aunque no escritas por caballeros, sin duda fueron dirigidas a ellos o compuestas para hablar de ellos y de sus acciones. La mayoría fueron elaboradas por autores eclesiásticos, principales responsables de la creación y difusión de los ideales justificadores y legitimadores de la guerra. Iniciaremos a partir de ahora un repaso diacrónico de algunas composiciones literarias del Occidente peninsular plenomedieval que nos hablan de guerra y guerreros, valorando sus imágenes de la guerra santa y la cruzada, sin perder de vista explicaciones del fenómeno bélico como las jurídicas, feudovasalláticas, caballerescas, personales, pasionales o económicas.

EL SIGLO XI: ESCASEZ DE EVIDENCIAS LITERARIAS SOBRE GUERRA SANTA

El siglo XI en el occidente de la Península Ibérica se caracteriza por una relativa carencia de textos literarios que nos hablen de guerra y guerreros. La primera composición de la que tenemos constancia no sería compuesta en el ámbito castellanoleonés, pero nos habla de un personaje castellano que actúa principalmente en el sector oriental peninsular, en las taifas de Zaragoza y de Valencia. Nos referimos a Rodrigo Díaz, el Cid Campeador, y al conocido como *Carmen Campidoctoris*, una obra fechada a finales del siglo XI, aunque podría haberse elaborado hacia el año 1190, según investigaciones recientes de Alberto Montaner y Ángel Escobar[12]. Pues bien, las ideas santificadoras de la guerra en esa composición lírica son prácticamente inexistentes, encontrando una única referencia a la actuación de Dios en la acción bélica que inunda todo el poema:

> Entabló también un tercer combate,
> que Dios le permitió ganar airoso,
> puso en fuga a unos,
> tomó a otros asolándolos[13].

El resto de la obra está cuajada de referencias heroicas, homéricas y virgilianas, comparando a Rodrigo con héroes de la *Ilíada* como Aquiles, Héctor o Paris, hablando con cierto detalle de su panoplia armamentística, equiparable a la de esos campeones aludidos de la obra de Homero, o deudora, según Amaia Arizaleta de la leyenda medieval de Alejandro Magno[14]. Aparte de la mención apuntada, por tanto, Dios y su implicación en la guerra no aparece, algo que nos sorprendería más a finales del siglo XII, el de la expansión de la cruzada,

[12] Montaner Frutos, Escobar, 2001.

[13] Bodelón, 1994-1995, 89, XXIII, p. 365.

[14] Arizaleta, 2013.

que en las últimas décadas del siglo xi, aunque esto no constituye ni mucho menos un argumento para decantarse por una u otra datación.

EL SIGLO XII: LÍRICA CRUZADÍSTICA, CULTO A SANTIAGO GUERRERO Y LOS INICIOS DE LA ÉPICA CASTELLANA

Castilla y León asisten durante el siglo xii al desarrollo de la idea y práctica de la cruzada, siendo equiparadas las acciones de los guerreros locales a aquellas que realizaban los caballeros europeos en el ámbito jerosolimitano. Desde momentos iniciales de ese siglo papas como Pascual II y Calixto II otorgan a la guerra que practican los castellanoleoneses contra los almorávides la categoría de cruzada. Ni que decir tiene que esas acciones aparecen en los textos bajo el prisma de la guerra santa, como ya lo habían venido haciendo antes[15]. A mediados de este siglo se compone un poema para la exaltación de una cruzada, la que culmina con la conquista de Almería en 1147, en el marco de la denominada segunda cruzada, que tiene como consecuencia, entre otras cosas, las conquistas de la aludida ciudad y la de Lisboa, en el mismo año. La obra mencionada es el *Prefacio de Almería* o *Poema de Almería*[16], compuesto para celebrar la conquista de Almería en 1147, una expedición organizada y ejecutada bajo los designios de la cruzada, autorizada y estimulada por el papa y en la que participan activamente los obispos, material y espiritualmente. Como era de esperar, el entendimiento de la guerra como un asunto sagrado está presente en el lirismo de un poema en el que no faltan visiones influidas por la *Ilíada* homérica, y ciertas alusiones épicas, apareciendo en él la primera referencia escrita a dos personajes que se acabarían convirtiendo a finales del siglo y, especialmente, a lo largo del siglo xiii, en dos caballeros paradigmáticos en el ámbito de la literatura: Alvar Fáñez y, señaladamente, Rodrigo Díaz, «Myo Cid» el Campeador.

El reinado de Alfonso VII constituye un hito importante en la consolidación de la idea y práctica de la cruzada en suelo peninsular, ya hemos tenido ocasión de constatarlo mediante la breve mención que hemos hecho a las percepciones del *Poema de Almería*. La *Chronica Adefonsi Imperatoris*[17], laudo del emperador y sus principales caballeros por su lucha incansable para la consolidación interior y la expansión territorial contra los musulmanes, abunda más si cabe

[15] Al tratar de la literatura hispano-latina del siglo xii hay que remitir necesariamente a Rico Manrique, 1969.

[16] Disponemos de la edición de Rodríguez Aniceto (ed.), 1931, y de la también latina de *Prefatio de Almaria*, de la traducción de Pérez González, *Crónica del Emperador Alfonso VII*, y de la edición latina y traducción castellana de Martínez, *El «Poema de Almería» y la épica románica*. Entre los estudios dedicados a aspectos importantes del *Poema* pueden consultarse, por ejemplo: Barton, 2006; Las Heras, 1997; Ead., 1999; Rico Manrique, 1985. Algunas ideas interesantes sobre esta obra pueden encontrarse en Rodríguez de la Peña, 2000b.

[17] *Chronica Adefonsi imperatoris*.

en la exposición de esos ideales cruzados[18]. La sacralización de la guerra en este escrito llega a cotas aún no contempladas en la cronística castellanoleonesa, y lo más llamativo de todo es que esa santificación también es empleada cuando se relatan guerras entre cristianos, especialmente las entabladas entre Alfonso VII y el rey aragonés Alfonso I el Batallador. Esta crónica es de las pocas que nos hablan de individuos castellanoleoneses que asumen el voto cruzado y parten hacia la cruzada a Tierra Santa, desarrollando allí proezas, como es el caso de Rodrigo González de Lara, quien construyó el castillo de Torón, cercano a la importante plaza de Escalón, para donárselo después a los templarios[19]. Pero además, nos ilustra sobre personajes que desean dirigirse a Ultramar con la intención de participar en la cruzada para expiar así ciertos pecados. Es el caso de Munio Alfonso, personaje histórico y literario, caballero que comparte protagonismo con el propio emperador en el Libro II de la crónica, quien decide embarcarse como cruzado hacia Tierra Santa para liberarse de un grave pecado. Los obispos del reino reaccionan y piden al emperador que retenga a tan buen caballero, ya que la guerra que practica contra los almorávides es tan meritoria como aquella otra que se desarrolla en Oriente[20].

No extraña, por tanto, que la Península Ibérica fuera concebida por algunos trovadores ultrapirenaicos que visitaron cortes de reyes hispánicos como un auténtico lugar de penitencia, un contexto equiparable al ámbito jerosolimitano para la obtención de la indulgencia, elemento central en la ideología de cruzada. Así Marcabrú, trovador procedente de Gascuña, vinculado a la corte del conde Guillermo X de Poitiers, viajó en el séquito de Alfonso Jordán a la Península y permaneció unos años en la corte imperial leonesa de Alfonso VII, considerando en una de sus poesías a la frontera hispana como un verdadero «lavador de pecados», aún agradeciendo la existencia de la cruzada en Tierra Santa[21]. Junto a las misivas papales y las visiones de la *Chronica Adefonsi Imperatoris*, el testimonio de Marcabrú muestra claramente cómo había cuajado la idea de que el ámbito ibérico era un frente cruzado donde poder alcanzar el perdón de los pecados a través de la guerra contra los musulmanes.

También a mediados del siglo XII se compone el *Codex Calixtinus*, un escrito complejo que incluye relatos hagiográficos, textos litúrgicos, composiciones musicales, una especie de guía para peregrinos que van a Santiago, historias y leyendas relacionadas con Compostela y Santiago Apóstol. Aparece mencionada

[18] Baloup, 2002.

[19] *Chronica Adefonsi imperatoris,* lib. II, 48. Ver también Torres Sevilla-Quiñones de León, 1999a.

[20] *Chronica Adefonsi imperatoris,* lib. II, 90.

[21] Ver Riquer (ed. y trad.), 1999, t. I, pp. 170-177. El nombre del poema en el que se refiere a Hispania como lavador de pecados se titula *Pax in nomine Domini!*, y sobre esa característica esencial llamó la atención Ruth Harvey en un esclarecedor artículo, Harvey, 1986. De la propia Harvey es la cita completa de esa composición que aquí reproducimos: «*Aujaz que di:/ Cum nos a fair, per sa doussor,/ lo seignorius celestiaus,/ probet de nos, un lavador,/ cánc, fors outramar, no.n fo taus,/ en de lai deves Josaphas;/ e d´aquest de sai vos conort*», *ibid*., p. 123 (1-9).

la vertiente militar del apóstol, contribuyendo a convertirlo en un patrón guerrero de los caballeros castellanoleoneses. En la sección de milagros obrados por el santo —en el Libro II, *De miraculi sanctii Jacobi*, 22 milagros— se menciona también la faceta de Santiago como liberador de cautivos cristianos encarcelados por los musulmanes, dándole al santo una implicación redentorista en una guerra entendida como santa. También es presentado Santiago otorgando poder a un caballero para derrotar a los turcos, o salvando a otro en la guerra cuando sus compañeros ya habían sido aniquilados o apresados, y a otro de ser decapitado con espada en una ejecución. El Libro IV —*Historia Karoli Magni et Rotholandi*, o *Historia Turpini* o *Pseudo Turpin*— nos habla de cómo el santo se aparece al emperador de los francos en un sueño —algo típico en la literatura hagiográfica y épica, incluso en ciertas crónicas— para pedirle que libere su tumba de las garras sarracenas, indicándole la ruta que debe seguir para tal propósito, la señalada por un camino de estrellas. El capítulo final de este libro incluye una carta del papa Calixto II, en la que equipara la lucha de los hispanos contra los musulmanes con la cruzada que se libra en Ultramar, una carta similar a las que inserta la coetánea *Historia Compostelana*[22].

A finales del siglo XII se elabora la *Crónica Najerense* o *Chronica Naierensis*[23], una crónica monástica que entre sus particularidades tiene la de insertar relatos que son claramente de origen juglaresco, y en los que destacado protagonista es Rodrigo Díaz, el Cid Campeador, que empieza a ser perfilado claramente como héroe guerrero arquetípico. Al ser su autor un clérigo es normal que aparezcan referencias bíblicas en el relato, aunque los elementos sacralizadores están un tanto matizados en esas inserciones juglarescas, ya que lo que nos describen son conflictos entre cristianos, en los que no es tan fácil encajar las intervenciones divinas como en las recreaciones de luchas entre cristianos y musulmanes[24].

EL SIGLO XIII: APOGEO DE LA ÉPICA CASTELLANA Y PRIMEROS TESTIMONIOS DE LA NOVELA DE CABALLERÍAS CASTELLANA

Las primeras décadas del siglo XIII, como es bien sabido, contemplan el acervo enfrentamiento entre los dos reinos hegemónicos del Occidente peninsular, Castilla y León, dos espacios políticos consolidados en dos monarquías, la leonesa y la castellana. Mientras que el ámbito leonés no consigue generar

[22] Para no resultar prolijos en las notas remitimos al minucioso estudio de Díaz y Díaz, 1988. Puede verse también Moisan, 1992 y Herbers, Santos Noia, 1998.

[23] *Chronica Naiaerensis*, ed. de Estévez Sola y la traducción al castellano del mismo autor, *Crónica Najerense*.

[24] Esas inserciones son una originalidad con respecto a la *Historia Silense*, crónica anterior a la que el Najerense sigue con bastante fidelidad hasta ese punto. Se incluyen en los epígrafes 15 y 16 del Libro III, coincidentes con los reinados de Sancho II y Alfonso VI. Ver las ediciones citadas anteriormente.

una literatura «nacional» propia, su vecino reino castellano elabora tres poemas épicos, dos de los cuales inciden en la propia identidad castellana, figurando en sus líneas una superioridad moral y política sobre el vecino León. Es claro que la pugna intelectual y literaria, en función de los testimonios que nos han quedado, es perdida por los leoneses y que en este campo de batalla, como en el político, son los castellanos los que se alzan con la victoria. El siglo XIII castellanoleonés asiste a la consolidación de un género literario que ya en la anterior centuria dio sus primeros testimonios, la épica con tintes, salvando posibles anacronismos, «nacionalista», cantares de gesta que son puestos por escrito para alabar a la nación castellana y los grandes hombres que la simbolizan —*Poema de Mio Cid* y *Poema de Fernán González*— y aquel otro que se refiere de manera más etérea al buen hacer de un gobernante especialmente entregado a su faceta bélica y conquistadora —el *Libro de Alexandre*—. Además, el siglo XIII es en Castilla y León un periodo de eclosión de la cronística latina ejecutada por eclesiásticos estrechamente vinculados a los círculos de poder monárquico. En la primera mitad de ese siglo son redactadas la *Chronica latina regum Castellae*, atribuida a Juan de Osma, el *Chronicon mundi*, de Lucas de Túy y la *Historia rebus Hispaniæ*, cuyo autor es Rodrigo Jiménez de Rada, arzobispo de Toledo y el principal predicador de la cruzada que culmina con la victoria cristiana frente a los almohades en las Navas de Tolosa, en 1212, y en la que él mismo se erige como protagonista. Ni que decir tiene que la imagen de la guerra contra los musulmanes que realizan los cristianos, especialmente los castellanos, es una visión de un conflicto plenamente santificado. El siglo XIII también es testigo de un amplio desarrollo de la literatura en romance. Las propias composiciones épicas mencionadas más arriba son escritas en esta lengua que poco a poco va desplazando al latín, por su capacidad de llegar a un mayor número de receptores, por su naturaleza oral y, por tanto, popular.

El género épico se inaugura en el ámbito castellano con el *Cantar* o *Poema de Mio Cid*, una obra que ha hecho correr ríos de tinta sobre su naturaleza, autoría, datación, intención, ideología y otros diversos aspectos[25]. No conocemos la existencia de ningún estudio que se haya preocupado por analizar de manera monográfica y sistemática la sacralización de la guerra que en él se da y las posibles conexiones que pudiera haber tenido con el fenómeno de la cruzada, en un ámbito plenamente integrado en el universo cruzado, constituyendo Castilla y León precisamente un frente cruzado. No por ello han dejado de referirse a ese particular algunos autores. Que la guerra aparece santificada en el *Poema* no es ninguna novedad, es algo evidente, basta con una lectura rápida para percatarse de la presencia divina en los combates del Campeador contra sus enemigos musulmanes, y no tanto cristianos. Esas luchas del protagonista contra el infiel, principalmente batallas, aparecen en buena medida sacralizadas, y el trasfondo

[25] Posiblemente las mejores ediciones y estudios del *Cantar* sean los de MONTANER FRUTOS, *Cantar de Mío Cid*, donde sus rigurosos y extensos capítulos introductorios, así como la numerosa bibliografía citada, nos ayudan a entender esta obra. Sobre la imagen de la guerra que proyecta el poema ver, entre otros: GARCÍA FITZ, 2012 y PORRINAS GONZÁLEZ, 2003.

religioso del *Poema* es evidente[26]. Sin embargo, ¿puede considerarse el *Poema* un escrito «cruzadístico»? Teniendo en cuenta que su composición se sitúa en un periodo de apogeo de la idea y práctica de la cruzada en la Península en el contexto castellanoleonés podríamos pensar en un principio que el *Poema* puede ser considerado cruzadista, sin embargo faltan detalles importantes de los que según los especialistas configuran la idea de cruzada, como es, entre otros la intervención de los pontífices, o el sometimiento religioso como finalidad última de la guerra contra el musulmán. A favor de esta consideración cruzadista se manifiesta, por ejemplo, Fernando Riva, relacionando el culto mariano y la ideología cruzada en el *Poema*[27]. En contra de esa naturaleza se posiciona el profesor Alberto Montaner, posiblemente el mayor conocedor del *Cantar*, quien entiende que en la gesta cidiana no hay «espíritu de cruzada»… «sino de frontera»[28].

Independientemente de esas consideraciones debemos tener en cuenta que la composición del *Poema* se sitúa en un momento de pleno apogeo de la idea y práctica de la cruzada, elaborándose posiblemente pocos años antes de que se desarrollara la gran cruzada peninsular, la que culminaría con la victoria de la hueste cruzada comandada por Alfonso VIII sobre el ejército almohade de al-Nasir en las Navas de Tolosa, el 16 de julio de 1212[29]. Es más, algunos investigadores han llegado a sugerir que el *Poema* tendría entre sus finalidades la de motivar a los caballeros que iban a participar en una campaña que fue organizada desde su génesis como una cruzada[30].

Posiblemente sea el *Poema de Fernán González*[31] la composición que mejor refleje cierta mentalidad cruzadística en Castilla y León, siendo el único escrito que emplea con cierta prolijidad el vocablo «cruzado», refiriéndose fundamentalmente a las tropas del conde castellano que se enfrentan contra huestes musulmanas, relacionándose así de manera directa las ideas de «guerra santa» y «cruzada». Pero cabría preguntarse si esa utilización responde a un verdadero discurso cruzadístico o está subordinada a las necesidades métricas del poeta, actuando así como recurso estilístico, pues se da un anacronismo en ese uso, al referirse a un periodo histórico, el siglo x, en el que todavía no existía la

[26] Antuñano Alea, 2007.

[27] Riva, 2011.

[28] «En el Cantar no hay espíritu de cruzada, sujeto a la dicotomía de conversión o muerte, sino que se combate con los musulmanes por razones prácticas: por pura supervivencia y, a la larga, como forma de enriquecimiento. Por ello, el enfrentamiento religioso, aunque presente en el poema, es un factor muy secundario. Refleja esta actitud que en el poema se diferencie netamente entre los invasores norteafricanos de los siglos xi y xii y los musulmanes andalusíes», en Montaner Frutos, «Aspectos literarios»; Id., (ed.), *Cantar de Mío Cid*, prólogo; Id., 2007b; e Id., 2007a. Ver también Núñez González, 2004.

[29] Aunque no hay un consenso sobre la fecha concreta de elaboración del *Poema,* hay una relativa unanimidad entre los distintos críticos al considerar que ésta se situaría entre los últimos años del siglo xii y principios del xiii.

[30] Ver por ejemplo Moreta Velayos, 1999.

[31] *Poema de Fernán González,* ed. de Victorio.

cruzada como idea y como práctica. Por otra parte, mediados del siglo XIII es en el ámbito castellano un «tiempo de cruzada», cobrando pleno sentido que aparezca ese término en una composición que sublima los ideales sacralizadores de la guerra contra los musulmanes y justifica la recuperación de unos territorios usurpados por el enemigo infiel en tiempo de los godos, lo que conecta directamente con la idea de «guerra justa», también relacionada con la guerra santa y la cruzada, constituyendo precisamente el *Poema* una de las muestras más evidentes de esa triple vinculación[32]. Pocos escritos como este presentan un grado tan alto de sacralización de la guerra contra el infiel, donde la presentación diabólica del adversario, su identificación con el Diablo, sea tan patente[33], así como la intervención divina, de distintos modos, en los asuntos bélicos. Se lucha «en nombre de Dios», «con la ayuda de Dios», que se implica en los combates a través de Jesucristo, o santos como Santiago y santidades locales como san Pelayo y san Millán. Los guerreros realizan sacramentos como la oración, la penitencia y la eucaristía en contextos de guerra contra el musulmán, porque Fernán González encarna a la perfección el modelo de caballero cristiano y piadoso que implora la ayuda divina a través de la oración antes de sus combates[34].

«Cruzados», «gente cruzada», «pueblo cruzado», «armas cruzadas», «eran todos cruzados»[35], son los vocablos que emplea el *Poema* para referirse a las huestes de Fernán González que se enfrentan contra enemigos musulmanes, y también a las tropas del rey Rodrigo en la batalla de Guadalete. Pero, ¿es esto suficiente para sostener que el *Poema* es una composición cruzadística? Parece claro que no, pues, como bien defiende Luis Fernández Gallardo[36], faltan los principales elementos formales del discurso de cruzada, entre ellos la aparición de la figura del pontífice de Roma como agente inspirador y legitimador de los combates contra los infieles. Ese mismo autor sostiene, creemos que con acierto, que el personaje de Fernán González no es contemplado en la composi-

[32] Sobre el reinado de Fernando III como «tiempo de cruzada» ver Ayala Martínez, 2012. Sobre la frontera de ese contexto como un «frente cruzado» ver Rodríguez García, 2012.

[33] Ver, por ejemplo, Bailey, 1995-1996.

[34] Por poner un único ejemplo, aunque hay más, Fernán González solicita ayuda a Dios antes de la batalla de Las Hacinas, y supedita el éxito del combate a ese auxilio divino, cuyo objetivo último es, curiosamente, la defensa de Castilla frente al invasor descreído: «Señor, tu me perdona, e me vale e me ayuda/ contra la gent pagana que tanto me es *erguda*;/ anpara a Castiella de la gent descreída;/ si tu non la anparas tengo la por perduda», *Poema de Fernán González,* ed. de Victorio, estr. 233, p. 93.

[35] «… Cojieron se con todo essora los cruzados», estrofa 80d, p. 61; «cenaron e folgaron essa gente cruzada», estr. 467ª, p. 130; «ovieron muy grand miedo todo el pueblo cruzado», estr. 470d, p. 131; «e a los pueblos cruzados revolverlos quisieron», estr. 473d, p. 131; «entraron en las armas todo el pueblo cruzado», estr. 486b, p. 133; «Los pueblos castellanos esas gentes cruzadas», estr. 510ª, p. 137; «durmieron e folgaron essa gente cruzada», estr. 526, p. 139; «todos armas cruzados, commo a el semejava», estr. 557c, p. 145; «lo que mas les pesava eran todos cruzados», estr. 559c, p. 145. Nótese que la mayoría de estas referencias se encuentran en el extenso relato que el Arlantino dedica a la narración poética de la batalla de Las Hacinas. Todas las referencias citadas corresponden al *Poema de Fernán González,* ed. de Victorio.

[36] Fernández Gallardo, 2009b. Opiniones similares en Victorio, 1979.

ción como un caballero cruzado, sino más bien como un «caballero cristiano» a secas, como lo habrían sido otros individuos en las composiciones literarias castellanas de esta misma centuria. José Manuel Rodríguez García sí observa cierta mentalidad cruzada en las líneas del *Poema*, en el empleo del término «cruzado» y similares, y en las alusiones a las conquistas cristianas de Acre y Damietta, así como en las referencias al «martirio» y al acceso al «paraíso» a través de la muerte en la lucha contra el enemigo descreído[37].

Si analizamos las motivaciones que empujan a Fernán González y sus hombres a enfrentarse contra los enemigos musulmanes, constatamos que tienen un mayor peso ideales que poco tienen que ver con la guerra santa o la cruzada, incluso que con la guerra justa, entendida en este contexto como una lucha legítima por la recuperación de territorios propios injustamente arrebatados por un enemigo impío y por tanto desacreditado. Comprobamos que en ese espectro motivador tienen un peso destacado los estímulos morales como la lealtad debida al líder político y militar, el ansia de obtención de honor, fama, gloria a través de los hechos de armas, en los que debe mostrarse lealtad al líder y a Castilla, evitando la deslealtad que implica la cobardía o el comportamiento apocado, no debiendo temer a la muerte y sí a la vergüenza, ya que la valentía, el coraje y la conducta leal honra a uno mismo y también la memoria de los antepasados, quedando estrechamente vinculadas de este modo las nociones de honor, lealtad, valentía, fama y linaje, pilares esenciales en el ideario caballeresco[38].

Es por ello que no estamos de acuerdo con Elena Muñoz González cuando asevera, basándose en el socorro divino a las armas castellanas, que «… gracias a la ayuda del santo del lugar, el héroe obtiene el socorro del Apóstol, confiriendo así a los combates unos tintes claros de cruzada…» y el trato dado al enemigo infiel: «El moro, por tanto, es el eje sobre el cual se sustenta el concepto de cruzada»[39]. No creemos que estos argumentos sean suficientes para otorgar al *Poema* la categoría de escrito cruzadístico, pues, como sosteníamos más arriba, faltan elementos esenciales que configuran el ideal de cruzada tal y como los estudiosos de nuestro tiempo lo entienden, siendo la participación papal el más importante, aunque otros sí aparezcan, como es el de la naturaleza penitencial de la lucha contra el infiel. Creemos que la aparición del término «cruzado» es insuficiente para conceder al escrito donde aparece ese vocablo la categoría de cruzadístico, teniendo en cuenta que la guerra que se libraba contra el islam en la Castilla de mediados de siglo XIII encajaba perfectamente en el molde de la cruzada inspirada por los papas del momento, pero que, al mismo tiempo, tenía de por sí una identidad propia para no necesitar del ideal cruzado de cara a su propia

[37] Rodríguez García, inédita, pp. 627-631.

[38] Nos apartaría de nuestro objetivo tratar aquí estas ideas fundamentales, que desarrollamos en nuestra tesis doctoral, ver Porrinas González, 2015. Basta con indicar que un estudio minucioso de las arengas de Fernán González a los suyos revela que entre las motivaciones que emplea el conde abundan las feudovasalláticas y caballerescas y tienen una presencia muy escasa los estímulos religiosos para el combate.

[39] Núñez González, 2004.

justificación y legitimación. No lo olvidemos, el principal poder que inspira, coordina, dirige y ejecuta la guerra desde el ámbito castellano y leonés contra los musulmanes en la primera mitad del siglo XIII son sus reyes, que utilizan la «cruzada» más bien como vía de obtención de recursos financieros y humanos extras que les proporcionan la catalogación de sus empresas militares como «cruzadas». Las campañas andaluzas de Fernando III son ejemplo de esta realidad.

Hemos señalado que ciertas crónicas, aun pertenecientes al género historiográfico, pueden ser también consideradas literatura en el sentido tradicional. Una de esas crónicas con una marcada naturaleza literaria y caballeresca, que se anticipa en algunos aspectos a la posterior novela de caballerías es precisamente la *Crónica de la población de Ávila,* posiblemente redactada por un caballero abulense a mediados del siglo XIII[40]. Y es que han sido varios los autores que han llamado la atención sobre ese carácter literario, incluso novelesco, de algunos de sus episodios[41]. José María Monsalvo, quien afirma, en un esclarecedor estudio sobre la *Crónica,* que

> la crónica ha sabido convertir en personajes casi universales a estos actores de la guerra contra los moros, o en verdaderos héroes de la frontera, pero con un perfil que tampoco es ajeno a los clichés de la caballería literaria[42].

Corraquín Sancho, o Nalvillos, constituyen auténticos modelos ficticios de caballería, que introducen tramas novelescas y épicas que conectan directamente a la crónica con composiciones literarias como el román o el cantar de gesta[43].

Como la gesta y la novela caballeresca, la *Crónica de la población de Ávila* nos habla de aspiraciones de los caballeros como el botín de guerra y la lealtad vasallático-caballeresca debida al rey. Aparecen imágenes de guerra santa, como menciones a Dios y desarrollo de sacramentos durante la acción bélica, pero estas ideas conviven y se funden con creencias supersticiosas que son posiblemente herencias del paganismo, como es la fe de los líderes militares, y del autor que recrea sus gestas, en la posibilidad de adivinar el futuro a través de agüeros sacados de la interpretación del vuelo de las aves. Se produce pues un sincretismo entre el cristianismo y la superstición. El episodio del combate tra-

[40] *Crónica de la población de Ávila,* ed. de HERNÁNDEZ SEGURA y la más reciente *Crónica de la población de Ávila,* ed. de ABELEDO.

[41] María del Mar López Valero, por ejemplo, sostiene que «la propia forma de presentación demuestra la incidencia personal del autor, por el tono intimista, irónico o poético que alcanza la narración, así como la misma caracterización de los personajes que intervienen, que pueden ser reales o convertirse en tipos literarios», LÓPEZ VALERO, 1995, p. 100.

[42] MONSALVO ANTÓN, 2009, p. 181. Sobre la *Crónica* puede leerse también: GAUTIER DALCHÉ, 1979; RAS, 1999; GÓMEZ REDONDO, 1998, t. I, pp. 170-180; RICO MANRIQUE, 1975; LACARRA, 1993; MENEGHETTI, 1998. Un completo y reciente estado de la cuestión sobre la crónica en ABELEDO, 2009.

[43] Como sostiene J. M. Monsalvo Antón, en la historia de Nalvillos «vemos una peripecia novelada que parece un roman tardío, concretamente de la tradición en prosa de la caballería literaria», MONSALVO ANTÓN, 2009, p. 191.

bado por los abulenses contra musulmanes capitaneados por un tal «Aveyaco» ilustra esta mentalidad. Relata la crónica que los abulenses, comandados por el adalid Sancho Jiménez, se vieron sorprendidos en una de sus campañas por un enorme ejército musulmán procedente de Sevilla y dirigido por «Aveyaco». En clara inferioridad, los cristianos se refugiaron en unas montañas, en las que fueron asediados por los almohades durante toda una noche. Por la mañana decidieron luchar contra sus adversarios, preparando espiritualmente el combate mediante sacramentos (misa y penitencia) y rituales mágicos (agüeros del vuelo de aves) propiciatorios, que les serían favorables:

> En otro día de mañana oyeron sus missas e fablaron su penitençia, e armáronse e subieron en sus cavallos. E Sancho Ximeno, el adalid que era buen agorador acabado, cató las aves e entendío en ellos que los moros seríen vençidos[44].

Posiblemente sea este uno de los rasgos definitorios de la mentalidad de los caballeros del momento, la fe cristiana mezclada con otros credos ancestrales que poco tienen que ver con el dogma oficial[45]. Precisamente por ello esas supersticiones eran combatidas por las autoridades eclesiásticas, que veían con malos ojos, como algo propio de salvajes, esos residuos del paganismo que tanto influían en las conductas y pensamiento de algunos caballeros[46].

Y es que el ideario de la crónica de Ávila se basa fundamentalmente en los valores guerreros, que configuran un ethos caballeresco en el que son esenciales virtudes feudales y vasalláticas relacionadas con el servicio militar, aquellas que los buenos vasallos deben prestar a su señor. La visión del mundo de la crónica, por tanto es muy acorde con las concepciones de composiciones épicas como el *Poema de Mío Cid* y el *Poema de Fernán González*. Parece que la guerra santa queda en ella en un segundo plano, pues las motivaciones primordiales de los protagonistas para luchar contra los musulmanes no son tanto religiosas como caballerescas, vasalláticas y materiales. Llama mucho la atención que relate de forma muy breve la participación de los caballeros abulenses en la gran cruzada que culmina con la victoria de Las Navas de Tolosa:

> E después desto, bien a diez e siete años, quiso Dios el rey don Alfonso que fue a aver batalla con el miramamolín. El rey don Alfonso mandó al concejo de Ávila que entrasen en la batalla con el rey de Navarra. E sirviéronle y bien e lealmente, ansí que quisso Dios e la buena ventura que nuestro señor el rey don Alfonso venció la fazienda e fuyó el miramamolín[47].

[44] *Crónica de la población de Ávila*, ed. de Hernández Segura, p. 24. Sobre la importancia de los agüeros en la mentalidad castellana medieval ver Longinotti, 1996.

[45] Considera con acierto Martín Alvira que el «mundo nobiliario y caballeresco» «distinguía mal entre lo sagrado y lo profano, alternando los rituales propiciatorios cristianos con otros de carácter mágico», en Alvira Cabrer, 2002b, p. 259.

[46] Desarrollamos más ampliamente estos aspectos en Porrinas González, 2015.

[47] *Crónica de la población de Ávila*, ed. de Hernández Segura, p. 33.

Casi no se da importancia al factor divino o sacro en el relato, argumento que comparte protagonismo con la simple «buena ventura». Nada se dice sobre el carácter cruzado de esa campaña, ni se menciona que los abulenses participantes fueran como cruzados. Pocos años después de tan singulares acontecimientos el autor no concedió importancia a esos detalles, lo que nos hace pensar que la mentalidad cruzadística brilla por su ausencia. Similares impresiones obtenemos del análisis de los relatos de las campañas militares de los de Ávila en Andalucía, integrados en la hueste de Fernando III, narraciones donde vuelven a destacarse nociones de fidelidad y buen servicio al monarca de parte de unos caballeros ejemplares en sus actuaciones, pero no especialmente movidos por ideales religiosos.

Hay un curioso escrito de finales del siglo XIII, bastante desconocido por los historiadores, que nos presenta retratos vívidos del caballero y del clérigo. Heredero de una tradición europea que se remonta a la segunda mitad del siglo XII, el *Debate de Elena y María* (*ca.* 1280)[48], verdadera joya para la historia social y la historia de las mentalidades, nos sumerge en un mundo de imágenes en el que se resaltan los vicios y las virtudes de quienes guerrean y de quienes oran. Elena y María, amantes de un caballero y un clérigo respectivamente, discuten acerca de cuál de los dos individuos es mejor compañero para una mujer. Ambas se lanzan invectivas destacando los defectos del amante de la otra, y ambas se defienden elogiando las virtudes que adornan a sus amigos y a la profesión que desempeñan. El caballero aparece así figurado con una serie de defectos: «sorrie mucho e come poco», «siempre ha fambre e frío», «nunca sal de pena», es «jugador», empeña armas y caballo, roba para conseguir dinero. Sin embargo es «defensor», «vive en palacio» rodeado de lujo, es «apuesto», cazador, «cortés», mantiene a su amada «honrada, vestida e calzada», porque «danle grandes soldadas» y gana botín en sus guerras. No encontramos en sus líneas ninguna percepción de la guerra santa o la cruzada, siendo los argumentos citados los que dibujan el perfil del caballero.

Una obra de mediados del siglo XIII que nos ayuda a calibrar el impacto que pudieron tener las ideas de guerra santa y cruzada en los reinos de Castilla y León es el poema *Ay, Iherusalem!*[49] De naturaleza clerical, se nos presenta como un planto desesperado ante la situación penosa que viven los cristianos de Tierra Santa en el momento de su composición. Inspirado en las cartas angustiadas de Roberto, patriarca de Jerusalén, y Guillaume de Chateauneuf, maestre de la orden de Hospital, se supone que sería compuesto entre el dominio de Jerusalén por los turcos kharisminos (1244) y la caída de San Juan de Acre (1291), por algún eclesiástico impactado por las inquietantes noticias que sobre la situación en Ultramar se expusieron en el I concilio de Lyon (1245). Algunos estudiosos han visto en *Ay, Iherusalem!* una especie de «cansó de cruzada hispánica», concebida

[48] MENÉNDEZ PIDAL, 1914. También en ID. (ed.), 1948, y en ID. (ed.), 1976. Una edición más moderna y accesible es la de QUEROL SANZ, *Debate de Elena y María*. Una contextualización del texto la encontramos en ORAZI, 1999.

[49] Puede consultarse la edición de PESCADOR DEL HOYO, 1960.

para movilizar energías destinadas a la defensa de los últimos reductos cristianos en el frente jerosolimitano frente al empuje islámico[50]. Lo cierto es que en este poema aparecen definidos de una forma más o menos precisa argumentos de la cruzada, como son la idea de martirio y la necesidad de liberar lugares sagrados del dominio profanador de los infieles, que tienen subyugados a los cristianos de allí y los someten a crueles vejaciones, empleando imágenes que podrían estar inspiradas en las acciones perpetradas por los tártaros en Europa del Este en la década de 1240[51]. Lo que no podemos saber es hasta qué punto influiría esta obra en las mentes de gobernantes y caballeros castellanos, y que papel motivador jugaría en las empresas cruzadas acometidas por Alfonso X[52].

Fruto de ese interés de Alfonso X por la cruzada es la *Gran Conquista de Ultramar*, pretendida historia de las cruzadas que deriva hacia una ficción caballeresca que deja un tanto de lado a guerra santa y cruzada. Y es que del relato histórico de las cruzadas de Tierra Santa se pasa a la introducción de la «materia carolingia», épica francesa prosificada, ficciones como la *Leyenda del Caballero del Cisne, Berta de los pies grandes* y *Mainete*[53]. La explicación de ese giro se encuentra en el tiempo de composición de esas secciones, los años posteriores a la muerte de Sancho IV, años turbulentos para Castilla, con una regencia de María de Molina marcada por su enfrentamiento con los intereses de la nobleza del reino. Es por ello que la mujer va adoptando una importancia creciente en las tramas literarias del momento. En este universo molinista debemos encuadrar obras en las que siguen desarrollándose, desde otros planteamientos, las ideas sacralizadoras de la guerra, en composiciones que sientan algunas bases de lo que en el siglo XIV será la novela de caballerías castellana. La hoy denominada *Crónica particular de San Fernando*[54] y especialmente el *Libro del Caballero Zifar*[55], ocupan un lugar destacado en esta nueva situación cultural, política y social que envuelve al reino de Castilla, y que nos introduce en un convulso siglo XIV. La *Crónica particular de San Fernando* participa de los ideales de guerra santa, sin embargo la idea de cruzada está ausente, como pone de relieve Luis Fernández Gallardo, quien sostiene que tanto en esta obra, como en la *Estoria de España*, se da una «ausencia del vocabulario de cruzada en su relato de las campañas andaluzas de Fernando III»[56].

[50] FRANCHINI, 1993. Ver también ASENSIO, 1960.

[51] FRANCHINI, 2005, pp. 23 *sqq*.

[52] Sobre la idea y práctica de la cruzada en tiempos de Fernando III y Alfonso X resultan esenciales los estudios de Rodríguez García, publicados en artículos y libros, producto de un extenso y minucioso trabajo concretado en su tesis doctoral RODRÍGUEZ GARCÍA, inédita, condensado en parte en ID., 2014a.

[53] BAUTISTA, 2002, e ID., 2005.

[54] FERNÁNDEZ GALLARDO, 2009a e ID., 2010b, así como FUNES, 1998; ID., 1999-2000 e ID., 2009.

[55] *Libro del Caballero Zifar*. Sobre la sacralización de la guerra en esta obra ver unas breves notas en PORRINAS GONZÁLEZ, 2005.

[56] «… Mientras que se utiliza, en cambio, el término "cruzado" en sentido estricto, esto es, para designar al guerrero-peregrino que partía a Tierra Santa». A continuación señala este autor que «la Estoria de España, en el capítulo que narra la victoria de Fernán González sobre

A lo largo de estas líneas hemos venido fijándonos en imágenes de guerra santa y cruzada plasmadas en algunas composiciones literarias castellano-leonesas de la plena Edad Media. Es evidente que el análisis no ha sido todo lo intenso que requeriría un estudio como este. Sin embargo hemos podido observar que la guerra santa es ubicua en las fuentes literarias, mientras que la cruzada aparece en ellas de manera puntual y secundaria. De los elementos que configuran la cruzada es la intervención del papa la más claramente silenciada, algo que encuentra explicación en el interés de los reyes hispanos por monopolizar el protagonismo de la guerra santa librada contra los musulmanes.

Almanzor en Hacinas prosificando el *Poema de Fernán González*, eliminó sistemáticamente el término "cruzado" para designar a los castellanos que luchaban contra el infiel, lo que constituye un elocuente testimonio de que la realeza castellana, al menos la que patrocinó la Estoria de España y la CPSF, se mostró en principio refractaria al uso de la idea de cruzada para representar y definir la guerra contra los moros». Fernández Gallardo explica nítidamente esta ausecia de la idea de cruzada afirmando que «es fruto […] de una decisión consciente, que responde a unos principios regalistas, desde los cuales, la idea de cruzada, en tanto que empresa bélica cuya iniciativa correspondía al Pontificado, era percibida como limitación de las atribuciones regias y, sobre todo, del liderazgo regio en la empresa reconquistadora», en Fernández Gallardo, 2010b, pp. 242-243.

EL «SALTO DEL REY RICARDO» O EL DESBORDAMIENTO DEL CONCEPTO DE CRUZADA

Francisco García Fitz
Universidad de Extremadura

Muchos de los especialistas que han abordado las nociones de guerra santa o de cruzada han tenido que enfrentarse a la escurridiza tarea de definirlas de forma más o menos precisa. El asunto, como es bien sabido, se ha convertido en un verdadero problema historiográfico que ha dado lugar a varios y prolongados debates, muchos de los cuales siguen abiertos hoy en día[1]. Creemos que una de las razones que explican las dificultades que han encontrado los historiadores a la hora de establecer los límites y características de estas ideas hay que buscarla en las informaciones ofrecidas por las fuentes, en la disparidad o ambigüedad del significado de las palabras utilizadas, en la diversidad de las imágenes a las que remiten. El asunto resulta particularmente complejo no solo porque los testimonios de una misma época y sobre un mismo aspecto pueden resultar contradictorios entre sí o, cuanto menos, presentar rasgos que diferencian a unos de otros, sino también porque la interpretación de algunos de los elementos conformadores de las nociones de guerra santa o de cruzada cambió con el paso del tiempo y, además, porque su significado pudo ser socialmente percibido de manera diferente por los diversos sectores implicados en su elaboración, transmisión y recepción o aplicación.

Precisamente relacionado con esta última cuestión, nos hemos propuesto en el presente trabajo hacer un seguimiento de algunos de los atributos que, de acuerdo con los especialistas, caracterizan a la imagen de la cruzada gestada por el Papado, para constatar de qué manera, en el trayecto que recorrían dichas propiedades desde el emisor original hasta el receptor final, se desbordaban los

[1] Este trabajo se ha realizado en el marco de los proyectos de investigación FFI2012-31813 y HAR2012-32790 del Ministerio de Economía y Competitividad y forma parte de las actividades del Grupo de Investigación HUM023 del catálogo de Grupos de Investigación de la Junta de Extremadura. Por razones de espacio se ha prescindido de las referencias bibliográficas generales sobre el concepto de cruzada. A estos efectos remitimos a tres contribuciones recientes procedentes de la historiografía hispánica: Rodríguez García, 2000; Ayala Martínez, 2009a; Rodríguez García, 2013. Por su relación con el ámbito hispánico y porque demuestran lo complicado que es encontrar una definición unánimemente aceptada de tales conceptos, véase Henriet, 2002; Bronisch, 2006d; Id., 2006b.

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 87-102.

perfiles iniciales del concepto, dando lugar a una realidad nueva que difícilmente podía tener plena cabida en la primigenia.

DON JUAN MANUEL Y LA HISTORIA DEL REY RICARDO

A tal efecto, puede resultar útil recordar un cuento cuyos contenidos y enseñanzas creemos que iluminan perfectamente algunas facetas de este proceso de desbordamiento al que estamos haciendo referencia. En el mismo se relata la historia de un ermitaño que llevaba muy buena vida, que hacía mucho bien y que sufría grandes sacrificios «para ganar la gracia de Dios», gracias a lo cual recibió, a través de un ángel, la buena nueva de que el Señor le había concedido «la gloria del Parayso». El ermitaño inicialmente se mostró profundamente agradecido, pero cuando supo que su compañero en el Paraíso sería el rey Ricardo de Inglaterra se sintió muy defraudado, puesto que sabía que el monarca inglés había sido un hombre «muy guerrero» y que a lo largo de su vida había matado, robado y desheredado a mucha gente. La trayectoria vital de Ricardo había sido muy contraria a la suya, por lo que la noticia lo dejó «de muy mal talante». Entonces Dios le envió decir que no se extrañase de Su decisión, puesto que «mas seruiçio fiziera a Dios et mas meresçiera el rey Richalte en vn salto que saltara, que el hermitanno en quantas buenas obras fiziera en su vida». El ermitaño se sintió «maravillado» por aquella revelación y le exigió a Dios una explicación.

El ángel le refirió entonces que cuando en el curso de la tercera cruzada las naves cristianas llegaron a las costas de Tierra Santa, se encontraron con una muchedumbre de musulmanes que estaban esperándolos en la orilla, haciendo imposible o temerario el desembarco. El rey de Francia requirió a Ricardo Corazón de León para que tuvieran una reunión y determinar cómo afrontar la situación, pero este no atendió a su propuesta. Antes al contrario, hizo saber al emisario francés que a lo largo de su vida había hecho a Dios muchos «enojos» y que en este mundo había causado «muchos pesares». Consciente de tantas maldades y pecados cometidos, el monarca inglés declaraba que muchas veces le había rogado al Señor que le colocara en situación de hacer enmienda «por el su cuerpo» de todos aquellos desaguisados. Y gracias a Dios, concluía el razonamiento de Ricardo, ese día que tanto había deseado, había llegado: si allí moría, puesto que ya había hecho enmienda de sus pecados y verdadera penitencia, Dios procuraría la salvación de su alma, y si los musulmanes fuesen vencidos, haría un gran servicio al Señor.

Dicho esto, encomendó su cuerpo y su alma a Dios. Le rogó que le ayudase, se hizo el signo de la cruz, mandó a los suyos que le siguieran, picó espuelas y saltó al mar. Como en el lugar en el que estaban había bastante profundidad, caballo y caballero no tardaron en hundirse, pero Dios no solo le rescató del agua y le libró de la muerte, sino que le «diol vida perdurable para siempre». De esta forma Ricardo pudo lanzarse contra los musulmanes, arrastrando con su ejemplo al resto de los cruzados. Cuando los infieles vieron llegar a

unos guerreros que acometían tan bravamente, comenzaron a huir y fueron derrotados, con lo que el servicio hecho a Dios fue notable: «Et todo este bien vino por aquel salto que fizo el rey Richalte de Ingla terra». Una vez conocida la historia del salto del rey Ricardo, el ermitaño no pudo sino reconocer que, al contrario de lo que inicialmente pensó, Dios le había hecho una gran merced al adjudicarle en el Paraíso a un compañero que «tal seruicio fiziera a Dios, et tanto enxalçamiento en la fe catholica».

Este cuento fue reproducido a principios del siglo XIV por Don Juan Manuel en *El Conde Lucanor* y parece tener sus orígenes en algunos relatos cronísticos que narran las hazañas de Ricardo durante la tercera cruzada, en particular una acción bélica desarrollada frente al puerto de Jaffa en agosto de 1192[2]. Lo hemos expuesto con cierto detalle porque, como decíamos, creemos que nos da algunas pistas interesantes sobre la imagen de la cruzada que, a principios del siglo XIV, podía tener un importante personaje de la alta nobleza castellana, de la que quizás podrían participar otros miembros de la nobleza de su tiempo.

PRIMER DESBORDAMIENTO: EL ALCANCE DE LAS INDULGENCIAS

Creemos que en este relato hay al menos dos consideraciones dignas de ser subrayadas. La primera de ellas tiene que ver con el propio desenlace de la historia que Patronio le cuenta al conde Lucanor: el rey Ricardo alcanzó el Paraíso y lo hizo gracias al mérito adquirido en aquel preciso momento de la guerra contra los musulmanes en Tierra Santa. Es evidente que don Juan Manuel conocía las exigencias espirituales que se requerían para que un cruzado pudiera alcanzar la salvación eterna: el rey Ricardo se había presentado en el escenario bélico después de haber hecho «enmienda» de sus culpas y estando «en verdadera penitencia», de donde cabe inferir que había hecho confesión de sus pecados, que le habían sido perdonados y que, gracias a la penitencia que estaba haciendo —la guerra contra los musulmanes—, también le habían sido redimidas tanto las penas terrenales impuestas por la Iglesia como las temporales impuestas por Dios. En virtud de la indulgencia plenaria contenida en los privilegios de cruzada, de la que estaba disfrutando cuando dio el salto desde el barco, el rey se encontraba en estado de pureza, así que si moría «avría Dios merced al alma», es decir, se le abrirían las puertas del Paraíso. Pero lo cierto es que no murió ni, por tanto, pudo salvarse en ese mismo instante ni convertirse en mártir, no obstante lo cual el rey fue premiado con el Paraíso en función del mérito adquirido en aquella acción bélica concreta.

De este cuento se pueden extraer algunas conclusiones relacionadas con la concepción de la indulgencia de cruzada: si el rey de Inglaterra alcanzó el Paraíso gracias a un determinado acto que no fue el último de su vida,

[2] DON JUAN MANUEL, *El Conde Lucanor*, ed. de BLECUA, Ejemplo Tercero, pp. 54-66. Sobre la recepción de este episodio en la obra de don Juan Manuel véase DOMÍNGUEZ PRIETO, 1997.

se entiende que cualquier pecado que hubiera cometido con posterioridad y cualquier penitencia o pena temporal que consecuentemente se le hubiera impuesto habrían resultado irrelevantes a efectos de su salvación o quizás se podría inferir que le habrían sido perdonados —los pecados todavía no cometidos y las penas todavía no impuestas en el momento del salto— gracias al servicio que había prestado a Dios durante la cruzada. Según esta manera de ver las cosas, la salvación eterna estaría garantizada para todos los que participaran en una cruzada, independiente de su comportamiento en el futuro, y no solo para los que, debidamente confesados y perdonados, muriesen en ella.

Es verdad que la doctrina eclesial sobre el alcance de los privilegios espirituales y penitenciales vinculados a las campañas cruzadas —la remisión de los pecados, el perdón de las penitencias ordenadas por la Iglesia y de las penas temporales impuestas por Dios y pagaderas en esta vida y en el Purgatorio, la promesa del reino de los cielos a quienes, habiendo hecho confesión de sus pecados, muriesen en el curso de la expedición— fue cambiando, matizándose o perfilándose desde el concilio de Clermont hasta finales del siglo XII o, si se quiere, hasta que cristalizara la expresión jurídica de la cruzada en el IV concilio de Letrán, pero desde luego no parece que, ni siquiera en las formulaciones más generosas la Iglesia llegara tan lejos como la historia del rey Ricardo contada por don Juan Manuel. En la doctrina católica actual, la indulgencia se define como «una remisión extra-sacramental de la pena temporal debida —según la justicia de Dios— por el pecado que ha sido ya perdonado»[3], de modo que necesariamente el pecado ha tenido que ser cometido y perdonado en el momento de recibirla, siendo imposible su aplicación sobre pecados no cometidos y, por tanto, no perdonados. Tampoco la doctrina eclesial vigente en época medieval, a pesar de sus ambigüedades y sus variaciones, avalaría una interpretación tan extensa como la contenida en el cuento[4].

SEGUNDO DESBORDAMIENTO: AMPLIACIÓN DE ESCENARIOS

Es evidente que el autor sobrepasó claramente los límites de los privilegios concedidos por la Iglesia, desbordando así la idea de cruzada que pudieran tener sus patrocinadores e incluso sus predicadores. Pero todavía puede extraerse de esta historia una segunda consideración que nos revela otra interesante dimensión —otro desbordamiento— de la idea de cruzada tal como era concebida por un noble castellano del siglo XIV. La historia que Patronio le cuenta al conde Lucanor es un relato utilizado para extraer una enseñanza sobre la cuestión central que le preocupaba al conde —o al propio don Juan

[3] *Enciclopedia Católica on line*, s. v. «indulgencias» <http://ec.aciprensa.com/wiki/Indulgencias#.UmJNi-ibucN> [consultado el: 19/10/2013].

[4] Ayala Martínez, 2009a, pp. 231-239; Flori, 2012, passim.

Manuel—: el problema de su salvación personal. Desde joven, según cuenta el protagonista, el conde Lucanor había participado en guerras contra cristianos y contra musulmanes y, por mucho que siempre había intentado ser justo en sus acciones bélicas, alguna vez había causado daños a personas que no lo merecían. Tanto por esto como por otros pecados que había cometido, era consciente de la posibilidad de ser condenado a ir al Infierno, por lo cual se dirigió a su consejero para que,

> según el estado que yo tengo, le diera algún consejo sobre la manera mejor que entendieredes por que pueda fazer emienda a Dios de los yerros que contra el fiz, et pueda aver la su gracia,

esto es, sobre la mejor manera de alcanzar el Paraíso actuando dentro de los parámetros propios de su estado, el de un noble guerrero.

La respuesta de Patronio incidía en que si Lucanor realmente quería servir a Dios y hacer enmienda de sus pecados, debía renunciar a la ufanía y la vanidad del poder y marchar a la guerra contra los moros, «pues Dios os poblo en tierra quel podades seruir contra los moros, tan bien por mar como por tierra». Por supuesto, para que la acción bélica contra los musulmanes tuviera los efectos salvíficos que se buscaban, tenía que cumplir unos requisitos previos: enmendar los daños que hubiese causado y hacer penitencia por los pecados cometidos, lo que implicaba su previa confesión. De esta forma demostraría que «queredes ser cauallero de Dios et dexades de ser cauallero del diablo et de la vfana del mundo». Espiritualmente preparado, podía marchar a la guerra con la seguridad de estar sirviendo a Dios y de salvar su alma: si muriese en este trance, «seredes martir et muy bien aventurado», y si no muriese en el curso de los combates, «la buena voluntad et las buenas obras vos faran martir». Precisamente para ilustrar este consejo es por lo que Patronio había acudido al ejemplo del rey Ricardo: si Lucanor actuaba según las indicaciones de su consejero, «semejaredes a lo que hizo el rey Richalte de Ingla terra en el sancto y bien fecho que fizo».

Lo que interesa destacar en esta segunda consideración es que don Juan Manuel, al referirse a las circunstancias concretas en las que el noble-guerrero protagonista de su cuento podía alcanzar la salvación, estaba haciendo una transposición sin matices ni limitaciones, de los beneficios espirituales propios de la cruzada —los ganados por Ricardo en su acción en Tierra Santa— a su propio contexto peninsular —la tierra donde «Dios os poblo»—, de modo que aquellos privilegios, tal como habían sido recogidos en el cuento del rey Ricardo, no solo sobrepasaban, como ya hemos indicado, los límites de los concedidos por el Papado, sino que además se aplicaban ahora sobre un escenario, el ibérico, que no necesariamente era el de una cruzada: por supuesto, podía serlo en el caso de que el papa hubiera otorgado dicha «categoría» a través de una bula de cruzada, pero también podía no serlo, como ocurría con tantas campañas contra el islam peninsular que se emprendían sin estar refrendadas por los privilegios pontificios. En todo caso, el autor del texto en ningún momento alude a la condición de cruzada de la guerra en las

fronteras hispánicas, ni a la iniciativa papal, ni a las bulas, ni a los votos, ni al signo de la cruz, ni a la protección pontificia sobre los combatientes y sus bienes, ni a ningún otro elemento formal, jurídico o institucional relacionado con la cruzada.

Don Juan Manuel repitió estas mismas ideas en otro de los cuentos recogidos en *El Conde Lucanor*, el exemplo XXXIII, en el que Patronio adoctrina a su señor sobre la necesidad de no olvidar ni postergar la guerra contra los musulmanes. Y ello era así porque la mejor forma de alcanzar «vuestra onra et vuestro bien paral cuerpo et paral alma» era servir a Dios y, para un hombre de su «estado» —el de la nobleza, el de los guerreros, el de los caballeros—, la mejor manera de hacerlo era «aver guerra con los moros para ençalçar la sancta e verdadera fe catolica». Apelando otra vez al ejemplo del rey Ricardo en la cruzada, concluía:

> Veed si sodes de buena ventura en fallar carrera para que en vn punto podades auer perdon de todos vuestros pecados, ca si en la guerra de los moros morides, estando en verdadera penitençia, sodes martir et muy bien aventurado; et avn que por armas non murades, las buenas obras et la buena entençión vos saluara[5].

TERCER DESBORDAMIENTO: LA INCLUSIÓN DE LOS PECADORES

Parece evidente que don Juan Manuel —seguramente también otros muchos de su misma época y condición— tenía una preocupación cierta respecto a la salvación de quienes se dedicaban a la guerra, puesto que en algunos otros escritos se reafirmó en las ideas ya expresadas, solo que en alguna ocasión sus reflexiones sobre los méritos espirituales adquiridos en la guerra contra el islam nos permiten comprobar que las desbordadas aguas del concepto de cruzada —al menos en lo que se refiere a su capacidad salvífica— podían anegar terrenos mucho más extensos de los que hasta ahora hemos visto.

Tal como don Juan Manuel se expresaba en *El Libro de los Estados*, no cabía duda de que todos los guerreros que se pusieran al servicio de Dios y fueran a combatir al islam tras confesarse y libre de pecados, estaban en condiciones de alcanzar el Paraíso en caso de que encontraran la muerte durante el combate: habían ido a la guerra «aparejados por reçibir martirio et muerte por defender et ensalçar la sancta fe catolica» y «los que asi mueren, sin dubda ninguna, son sanctos et derechos martires et non an ninguna otra pena sinon aquella muerte que toman»[6]. Esto se ajusta a la oferta que los pontífices venían haciendo a los cruzados desde hacía siglos, solo que ahora

[5] Don Juan Manuel, *El conde Lucanor*, ed. de Blecua, Ejemplo XXXIII, pp. 277-278.

[6] Id., *Libro de los Estados*, ed. de Blecua, Primera Parte, cap. lxxvi, pp. 348-349.

en ningún momento se alude al hecho de que la guerra estuviera relacionada con una cruzada. De nuevo nos encontramos con la ya comentada trasposición de la indulgencia cruzada y de los requisitos espirituales necesarios para su recepción —buena intención, confesión, penitencia— a la guerra contra el islam en general.

Por otra parte, en consonancia con lo que este autor había expresado en los dos ejemplos de *El Conde Lucanor* que hemos glosado previamente, don Juan Manuel también se muestra ahora convencido de que para alcanzar la vida eterna el combatiente no tenía que morir durante la lucha: una dedicación constante a la guerra contra los musulmanes, con su dosis de sufrimiento, miedos y peligros, buena intención y buena voluntad al servicio de Dios, era suficiente para que también pudiera ser considerado mártir. A estos efectos, el paradigma era su propio abuelo, Fernando III de Castilla-León:

> Commo quiere que por armas non murio, tanto afan y tanta lazería tomo en serviçio de Dios et tantos buenos hechos acabó [en las guerras contra los musulmanes], que bien le deuen tener por martir y por sancto[7].

Pero, además, el autor desliza ahora otra significativa apreciación. Don Juan Manuel sabía que no todos los que iban a la guerra contra los musulmanes hacían un bien, y por supuesto, no todos los que morían en combate podían ser considerados mártires y santos: algunos se dedicaban a robar, a violar a mujeres o a perpetrar otras maldades, cometiendo muchos «et muy malos» pecados. Por otra parte, tampoco era desconocedor de que otros muchos acudían a la guerra únicamente para conseguir algún botín, para cobrar una soldada o para ganar fama, y no «por entencion derecha et defendimiento de la ley et de la tierra de los christianos».

No obstante, incluso en estos supuestos, y aquí radica la nueva (tercera) ampliación —respecto a la categorización pontificia de cruzada— de la capacidad purificadora de la guerra contra el islam, estos guerreros malvados, pecadores o impuros, si morían en combate tenían unas esperanzas de alcanzar la vida eterna superiores a las de cualquier otro pecador. No tenían garantizada la salvación, como ocurría en los casos anteriores, pero está claro que, a juicio de don Juan Manuel, el mero hecho de combatir a los musulmanes, independientemente de que se cumplieran los requisitos espirituales previos, de las intenciones con que se acudiera a la campaña o incluso de los actos que se cometieran, era considerado como meritorio a los ojos de Dios. Su conclusión a este respecto era meridianamente clara:

> Los pecadores que mueren et los matan los moros, muy mejor sperança deuen aver de su saluaçión que de los otros pecadores que non mueren en la guerra de los moros[8].

[7] *Ibid.*, p. 349.

[8] *Ibid.*

CUARTO DESBORDAMIENTO: UNA CUESTIÓN DE DERECHO, NO DE FE

Por último, este mismo autor entendía que los cristianos no luchaban contra los musulmanes en razón de su fe —o de su infidelidad—, sino por causas de orden jurídico-territorial: el motivo del conflicto radicaba en el hecho de que los musulmanes se habían apoderado y retenían injustamente tierras que pertenecían a cristianos, «et por esto, a guerra entre los christianos et los moros, et abra fasta que ayan cobrado los christianos las tierras que los moros les tienen forçadas». Y por si quedara alguna duda añadía:

> Ca quanto por la ley nin por la secta que ellos tienen, non abrian guerra entre ellos: ca Ihesu Christo nunca mando que matasen ni apremiasen a ninguno por que tomasen la su ley; ca el no quiere seruiçio forçado, sinon el que [se] faze de buen talante et de grado[9].

Añade don Juan Manuel que si Dios consintió que los cristianos sufriesen tanto mal —la pérdida de sus tierras— fue

> por que ayan razon de aver con ellos guerra derechurera mente; por que los que en ella murieren, aviendo conplido los mandamientos de sancta Eglesia, sean martires et sean la sus animas, por el martirio, quitas del pecado que fizieren[10].

Según lo que aquí se indica, un guerrero cristiano podía alcanzar la salvación eterna en una lucha en la que no se combatía al «Otro» por su profesión de fe, sino por restaurar un derecho quebrantado o un territorio usurpado, apelando pues al concepto de guerra justa —«guerra derechurera»— desde el que el autor se desliza hacia el de guerra santa meritoria y salvífica —«los que en ella murieren, aviendo conplido los mandamientos de sancta Eglesia, sean martires»—.

Si leemos los anteriores testimonios de este autor referidos a la guerra santa en general y a la cruzada en particular a la luz de esta última constatación, cabría inferir que el «serviçio de Dios y el defindimiento et ensalçamiento de la su sancta fe catolica», a los que tantas veces se alude como requisitos básicos para alcanzar los privilegios penitenciales y espirituales propios de la cruzada, se traducen finalmente en términos históricos y jurídicos —«reconquistadores»—, ignorando además algunos elementos esenciales de la idea de cruzada tal como había quedado configurada en su propia época, algunos tan importantes como la proclamación papal, el voto o la peregrinación. En esto don Juan Manuel coincidía con los papas que en la segunda mitad del siglo XI y antes de la formulación de la cruzada, habían legitimado la guerra contra el islam en tanto que reconquista cristiana de los lugares de donde habían sido expulsados

[9] *Ibid.*, cap. XXX, pp. 248-249.
[10] *Ibid.*, p. 248.

por los musulmanes. Desde este punto de vista, podría decirse que la ideología juanmanuelina presenta rasgos «precruzadistas»[11].

PLURALIDAD DE TESTIMONIOS, IDEAS COMPARTIDAS

Muchas de las interpretaciones de este autor en torno al significado de la cruzada o a la extensión de algunos de sus elementos definidores, aparecen de manera reiterada en diversas fuentes y testimonios castellanos de otras épocas y representativas de otros círculos sociales. Dada la amplitud que podría alcanzar un estudio pormenorizado de esta cuestión nos limitaremos a realizar unas catas aproximativas, con el exclusivo ánimo de demostrar que la percepción de don Juan Manuel sobre estas cuestiones no era el fruto de una distorsión personal.

La idea de que existía una relación directa entre la lucha contra los musulmanes y la salvación eterna del guerrero aunque este no muriese en combate también está latente en el relato sobre la vida y muerte de Fernando III que se ofrece en la *Crónica particular de Fernando III*, en el que resulta inevitable establecer una vinculación entre la actividad militar del personaje, presentada bajo un prisma claramente «cruzadista», y la consideración de santo que se le atribuye reiteradamente en los tres últimos capítulos de la obra[12].

Este mismo desbordamiento vuelve a aparecer en algunas composiciones literarias del siglo XV. A este respecto, quizás no encontremos un ejemplo más ilustrativo que la convicción expresada por Jorge de Manrique en las *Coplas a la muerte de su padre*. Representante, como su progenitor, de la alta nobleza castellana del siglo XV, envueltos ambos en la conflictividad interna que caracteriza la vida castellana de la centuria, pero también con experiencia en la guerra contra los granadinos —especialmente Rodrigo Manrique[13]—, su punto de vista no se aleja del mantenido por don Juan Manuel.

Merece la pena recordar las estrofas en las que se expresa la certeza de que, para un caballero, la lucha contra el infiel era la vía apropiada y específica para alcanzar la gloria eterna. Después de haber puesto la vida «tantas vezes por su ley [su religión] al tablero», se indica en la copla, «después de tan bien servida la corona de su rey verdadero», después de tantas hazañas, la muerte vino a llamar a la puerta de don Rodrigo Manrique, pero llegaba con un mensaje reconfortante: no debía tener miedo ni se le debía hacer «amarga» la experiencia por la que iba a pasar —el trance de la muerte—, pues ciertamente perdía

[11] Este fue el argumento aducido por Alejandro II para legitimar la guerra «*contra sarracenos in Hispaniam*», ALEJANDRO II, *Epistolae et diplomata*, t. CXLVI, doc. CI, col. 1386-1387. Véase FLORI, 1998.

[12] ALFONSO X, *Primera Crónica General de España*, cap. 1132-1134; GONZÁLEZ-CASANOVA, 1998, p. 198. Para la figura de Fernando III como rey cruzado, véase también AYALA MARTÍNEZ, RÍOS SALOMA (eds.), 2012.

[13] PULGAR, *Claros varones de Castilla*, pp. 90-95.

una vida temporal, perecedera, pero mantenía «otra vida más larga», la de la «fama tan gloriosa». Pero tampoco esta última era eterna. Si querían alcanzar la eternidad, los caballeros tenían señalada una actividad muy concreta, una vía particular hacia la salvación, los «trabajos e afliciones contra moros», en los que Rodrigo había conseguido méritos suficientes para que pudiera emprender su último viaje con toda confianza y esperanza cierta:

> Y pues vos, claro varón,
> tanta sangre derramastes
> de paganos,
> esperad el galardón
> que en este mundo ganastes
> por las manos;
> y con esta confiança
> e con la fe tan entera
> que tenéis,
> partid con buena esperança,
> que esta otra vida tercera
> ganaréis[14].

Como Fernando III, Rodrigo Manrique no había encontrado la muerte luchando en una cruzada, pero a juicio de su hijo a lo largo de su vida había acumulado merecimientos suficientes combatiendo a los musulmanes como para que tuviera asegurado el galardón de la vida eterna que se había ganado en este mundo «por las manos».

A tenor de la abundancia de testimonios que apuntan en esta misma dirección, quizás no sería una exageración afirmar que tales convicciones, al menos en la Castilla bajomedieval y por lo que se refiere a los sectores nobiliarios y guerreros, constituían un lugar común. Valga recordar que también Díaz de Games advertía a los nobles caballeros que se afanaban por «aver honra e fama en arte de armas e cavallería», que la buscasen de tal manera que «non perdades el alegría durable que es ver a Dios en la su gloria, donde biviredes sienpre por sienpre en conplido plazer», para lo cual debían seguir el modelo de los «cavalleros fieles que pelearon por la fee de nuestro señor Dios» —entre otros los reyes de León, el conde Fernán González, el Cid y Fernando III— porque «todos éstos salvaron sus almas peleando con grand fee con los moros, e por la verdad, e faziendo vidas linpias»[15].

Algunos de estos personajes, como Fernando III o Rodrigo Manrique habían combatido en operaciones para las que los pontífices habían otorgado los privilegios de cruzada[16]. Otros, como Fernán González o el Cid, obviamente, no. Pero de la misma forma que don Juan Manuel extendía la capacidad salvífica

[14] Jorge Manrique, 1993, estr. XXXIII-XXXVII.

[15] Díaz de Games, *El Victorial*, pp. 267-269.

[16] Goñi Gaztambide, 1958, pp. 153-157, 183-184 y 342-347.

de la guerra contra el islam a contextos no cruzados, tampoco otros autores se veían obligados a atenerse a los estrictos límites marcados por la concepción pontificia de la cruzada.

Baste recordar que el autor del *Cantar de Mio Cid* no dudaba en presentar al obispo Jerónimo, en el escenario de la defensa de Valencia, absolviendo a los guerreros de sus pecados y prometiéndoles que, si alguno muriese combatiendo de cara, «Dios le abrá el alma», o que en el *Poema de Fernán González* se le hace decir al conde, en el contexto de la batalla de Hacinas contra Almanzor, cuando pensaba que podía caer en la contienda, que sus vasallos ya muertos en el curso de la lucha «todos en paraiso [serían] conmigo ayuntados»[17]. De esta forma, los poetas trasladaban los privilegios espirituales de la cruzada, originalmente circunscritos a las campañas indulgenciadas por los papas, al marco general de la guerra contra el islam, ya fuera esta real o imaginaria. Pero no solo ellos: también los juristas de la corte de Alfonso X tenían por cierto que «el que muere en seruicio de dios, e por la fe, que passa desta vida al parayso», sin que tampoco ellos aludiesen a ninguna condición específica para alcanzar el premio[18].

A tenor de todos estos testimonios y de otros que podrían añadirse, es inevitable pensar que no solo entre los miembros de la nobleza castellana bajomedieval, sino también en los círculos cortesanos e incluso entre los autores de cantares de gesta, la aplicación de los beneficios espirituales iban más allá de lo delimitado en la doctrina pontificia, tal como habíamos comentado al analizar las implicaciones del «salto del rey Ricardo».

UN DESBORDAMIENTO ADICIONAL: CRUZADISMO SIN PAPA

Además, hay otro aspecto que subraya un poco más el distanciamiento entre la noción papal de cruzada y la interpretación de quienes eran sus receptores finales. Todos los especialistas están de acuerdo en que uno de los rasgos que singulariza a la cruzada de otras manifestaciones de la «guerra santa» es que se trata de un llamamiento realizado expresamente por el papa para emprender una guerra en nombre de Cristo y en defensa de la cristiandad. Es el pontífice, en su calidad de representante de Cristo en la tierra, quien inspira, proclama y dirige la cruzada. Independientemente de los matices que unos u otros historiadores introduzcan en sus valoraciones, creemos que nadie duda de la centralidad de los papas a la hora de definir la noción de cruzada.

Precisamente por esto es muy llamativa la irrelevante o nula importancia que las fuentes hispánicas le otorgan al Pontificado en relación con las cruzadas desarrolladas en suelo peninsular. Damian Smith sintetizó este

[17] *Cantar de Mio Cid*, v. 1074-1075; *Poema de Fernán González*, estr. 555.

[18] Alfonso X, *Las Siete Partidas. Partida II*, tít. XXV, ley III.

silenciamiento, desprecio u ocultamiento hacia el papel jugado por los papas recordando la expresión utilizada por Rodrigo Jiménez de Rada cuando quiso recalcar el casi exclusivo protagonismo ibérico en la cruzada de Las Navas de Tolosa: *«soli hispani»*[19].

Por supuesto, esta actitud no es exclusiva del arzobispo de Toledo, sino que a ella también se adhiere entusiastamente Jaime I, quien sobre el buen elenco de bulas papales que recibió a lo largo de su vida en relación con sus campañas y proyectos militares, y por tanto sobre la función de los pontífices en las cruzadas dirigidas por él, «no dice ni una palabra» en toda su obra historiográfica, como tampoco había mencionado al papa, un siglo antes, el autor de la *Chronica Adefonsi Imperatoris* al relatar las hazañas de Alfonso VII contra los musulmanes, y ello a pesar de que esta obra ha sido reiteradamente señalada como uno de los primeros ejemplos, si no el primero, de plena recepción del cruzadismo o de algunas de sus manifestaciones más significativas —como el martirio conferido a los combatientes muertos— en el ámbito hispánico[20].

Quizás cabría esperar que el *Prefatio de Almaria*, una composición poética que también se inserta plenamente en la lógica cruzadista, cuyo lenguaje, ritual y privilegios se explicitan, tuviera una actitud diferente: en sus versos se denigra al enemigo por su calidad de infiel, se destaca la activa participación del clero, y, sobre todo, se mencionan reiteradamente los privilegios espirituales que siempre se asocian a la participación en una cruzada. Nada más acorde con el espíritu de la cruzada que la exhortación final del obispo de Astorga, justo antes de iniciar la expugnación de la ciudad, para levantar la moral de unas tropas temerosas ante lo que se les avecinaba: «Ahora es necesario que cada uno confiese bien y cumplidamente, y sepa que tiene abierta las dulces puertas del paraíso»[21]. Sin embargo, a pesar de lo que pudiera esperarse por su tono y contenido, también en esta fuente se silencia completamente el protagonismo que hubiera podido tener el papa en el origen, planteamiento o justificación de esta operación. Por supuesto no es posible creer que en la corte de Alfonso VII se desconociera la centralidad de Eugenio III en las múltiples gestiones que se habían realizado para poner en marcha la cruzada, máxime cuando, como consecuencia de las mismas, las fronteras hispánicas se habían convertido en un frente cruzado[22].

No es el desconocimiento lo que justifica la falta de mención de las iniciativas pontificias relacionadas con las cruzadas hispánicas: los especialistas han expli-

[19] Smith, 1999. La expresión de Jiménez de Rada en *Historia de Rebvs Hispanie*, lib. VIII, cap. vi, p. 266.

[20] Smith, 2006; Fletcher, 1987, p. 42; Baloup, 2002. Sobre la primeras menciones al martirio de los guerreros en la literatura hispánica véase Henriet, 2004, p. 665.

[21] *Prefatio de Almaria*: v. 22-35 (sobre la percepción del enemigo); v. 38-48, 374-385 (implicación del clero en la campaña); v. 42-43, 96-97, 381-382 (mención del perdón de los pecados y las indulgencias). Citamos por la traducción al castellano de Pérez González en *Crónica del Emperador Alfonso VII*.

[22] Eugenio III, *Epistolae et Privilegia*, t. CLXXX, col. 1203-1204; Caffaro, *De captione Almerie et Tortuose*, p. 21; Constable, 1953.

cado el fenómeno apelando a la decidida voluntad política de las monarquías ibéricas de liderar la lucha contra el islam sin admitir la posible competencia romana, reafirmando así su soberanía y reservándose todo el mérito que se derivaba de los éxitos frente a los infieles, sin que por ello dejaran de instrumentalizar, en beneficio propio, el caudal legitimador que confería la propia noción de cruzada a su acción política[23].

Desde el punto de vista que aquí interesa, creemos que la ocultación deliberada e interesada del papa en estos relatos puede interpretarse, aparte de lo dicho por los autores antes citados, como otra faceta del desbordamiento de la noción de cruzada que implicaba, al mismo tiempo, una desnaturalización de su ideal universal, que precisamente era garantizado por los pontífices como cabezas de la cristiandad[24].

¿Es posible que los receptores de la cruzada, en este caso las monarquías hispánicas, además de estar interesados en evitar un posible competidor en el reparto de los méritos y de las legitimidades como líderes únicos en la lucha contra los infieles, pudieran concebir una noción de cruzada en la que se podía prescindir del papa o en la que, en el mejor de los casos, su papel quedara circunscrito a un terreno instrumental que bien podía obviarse en los relatos? Desde luego, al menos debían pensar que sus lectores u oyentes podían entender las narraciones de campañas cruzadas hispánicas y toda la lógica y el lenguaje cruzadista sin necesidad de aludir a la acción y al ámbito de competencia de los pontífices en esta materia.

Después de todo, quizás en el contexto ibérico no resultara demasiado difícil imaginar un «cruzadismo» sin papa: recuérdese que la ideología reconquistadora, muy anterior a la predicación de Urbano II y ajena a los postulados pontificios, compartía con estos algunos elementos sustanciales, así que el trasvase de un concepto a otro no tenía porqué causar mucha incomodidad[25]. Por ejemplo, tras analizar la narración sobre la conquista de Toledo que se contiene en el documento de restauración y dotación de su iglesia, Carlos de Ayala ha indicado que «la sacralización del fenómeno reconquistador no solo se ha consumado sino que asume una caracterización eminentemente cruzadista»[26]. Si, décadas antes de que se celebrase el concilio de Clermont y sin necesidad de ningún soporte pontificio, era posible una presentación de la conquista de Toledo o de la piedad laica nobiliaria en términos que concuerdan de manera tan estrecha

[23] Smith, 2006, p. 310; Rodríguez de la Peña, 2000-2001; Rodríguez López, 2004, pp. 152-160; Baloup, Josserand, 2006a; Ayala Martínez, 2012.

[24] Rodríguez de la Peña, 2000-2001, p. 28; Rodríguez López, 2004, p. 154; Josserand, 2003a, p. 75.

[25] García Fitz, 2010, pp. 120-124.

[26] Ayala Martínez, 2013b. Agradezco al autor que me haya facilitado este texto antes de su publicación. Sobre la existencia de una piedad laica que presenta evidentes conexiones conceptuales con el cruzadismo pero que es anterior a la primera cruzada y, por supuesto, prescinde de cualquier apelación al papa, véanse también los ejemplos estudiados en Laliena Corbera, 2009, pp. 189-218.

con algunos de los rasgos que definen a la cruzada, no puede extrañar que una vez que esta irrumpa en el horizonte ideológico de la guerra peninsular la figura del papa siguiera siendo prescindible para justificar y sacralizar el conflicto que se desarrollaba en las fronteras de al-Andalus, incluso cuando este se enmarcaba en un contexto indubitablemente cruzado o cuando un escenario imaginario era descrito explícitamente como cruzado.

En relación con este último caso, cabe recordar el tratamiento que recibe la guerra en el *Poema de Fernán González*, uno de los primeros ejemplos de utilización sistemática de la palabra «cruzado». Es evidente que el autor, que escribe a mediados del siglo XIII, interpreta el pasado a la luz de los conceptos que le resultan familiares, entre los cuales el de cruzada ocupa un lugar central, como demuestra no solo la frecuente utilización del término, sino sobre todo la presentación de la guerra entre cristianos y musulmanes como un conflicto universal entre Cristo y el Diablo, la participación activa en el combate de un santo guerrero y la consideración de que los muertos en la lucha alcanzan el Paraíso. Nos encontramos, pues, ante una noción que nos remite al universo mental de las cruzadas y en la que, de nuevo, el papa está ausente. Más aún, como don Juan Manuel, el autor del *Poema* no encuentra obstáculo alguno para aplicarla no al ámbito universal de la cristiandad, sino al específicamente hispánico y reconquistador, marcado además por un fuerte carácter neogoticista y castellanista[27].

Una vez más el concepto pontificio de cruzada quedaba sobrepasado por la interpretación de aquellos a quienes estaba dirigido. Por supuesto ello no es siempre así y podríamos aducir algún ejemplo significativo en el que los autores expresamente mencionan el protagonismo de los papas en el entramado jurídico y financiero de las cruzadas desarrolladas en las fronteras hispánicas. A este respecto, el caso de la producción historiográfica de tiempos de Alfonso XI ha sido bien estudiado, así que hay pocas dudas sobre el interés de sus autores e inspiradores por dejar constancia del mismo[28]. No obstante, no puede obviarse que también ahora la figura del pontífice en relación con el conflicto ibérico sigue siendo «subsidiaria» y al servicio de la glorificación regia[29].

DE LA ELABORACIÓN A LA RECEPCIÓN: LA PROGRESIVA AMPLIACIÓN DE UN CONCEPTO

Creemos que los textos que hemos ido seleccionando a lo largo de estas páginas, sin responder en absoluto a un criterio ni a una intención de exhaustividad, son suficientemente representativos como para plantear algunas de las

[27] *Poema de Fernán González*, v. 79, 254, 282, 467, 470, 473, 486, 510, 557 y 559; Fernández Gallardo, 2009b.

[28] Véase *Crónica del rey don Alfonso el Onceno*, cap. XLIX, CCXLII, CCLIV; *Gran Crónica de Alfonso XI*, cap. XIX, CCXCIII, CCCXXXIV; *Poema de Alfonso Onceno*, v. 8-9, 1892-1929; Fernández Gallardo, 2010a; Rodríguez-Picavea Matilla, 2010.

[29] Arias Guillén, 2012, p. 70.

cuestiones que pueden derivarse de las convicciones trasmitidas por estos autores en torno al concepto de cruzada.

La primera de ellas tiene que ver con las variaciones que experimenta la propia noción desde su primigenia elaboración en la corte papal hasta su definitiva recepción por parte de aquellos a quienes iba dirigida y a quienes se pretendía movilizar. Parece evidente que la idea de cruzada como guerra santa pontifical, las formulaciones de las indulgencias y las posibilidades de su aplicación, tal como aparecen en las bulas de cruzada y en otros textos normativos eclesiásticos, tienen un alcance mucho más limitado que las que se le confiere en las interpretaciones que realizan los receptores finales de los mensajes.

Es conocido que en determinados casos los predicadores, intermediarios necesarios en la correa de transmisión de las ideas asociadas al concepto de cruzada, podían interpretar a su manera el mensaje original o incluso podían caer en la tentación de ampliar el contenido de las indulgencias para hacer más atractiva la recompensa ofrecida a los potenciales cruzados[30]. No obstante, al menos por lo que sabemos de las predicaciones, no parece que en ellas se llegara tan lejos en la interpretación de las indulgencias como lo hicieron los receptores de las mismas: estos últimos realizaban su propia lectura del mensaje, de tal manera que, a lo largo del camino recorrido por la idea —elaboración, predicación y recepción—, el concepto de cruzada se iba ensanchando progresivamente al tiempo que se ampliaban las posibilidades de su aplicación a contextos no cruzados o a guerras donde el papel pontificio era inexistente o había quedado interesadamente oscurecido.

Da la impresión de que el intento del Papado de encauzar el concepto amplio de guerra santa dentro de los límites mucho más estrechos del concepto de cruzada —una guerra santa promovida e indulgenciada exclusivamente por los pontífices— fracasaba debido a la necesidad de los receptores de ajustar el mensaje papal en función de sus particulares intereses y circunstancias: si la cruzada delimitaba y restringía el campo de aplicación del belicismo sagrado, los destinarios del mensaje lo ampliaban y desbordaban por su propia cuenta, volviendo a veces a lo que C. de Ayala ha definido como «modelos de guerra religiosa no totalmente clericalizados»[31], y que en su expresión más laxa llega a presentarse —por parte de los receptores— como un modelo de «cruzada no pontificia», por paradójico y chocante que este concepto puede parecernos.

Las nociones cruzadistas sin duda eran empleadas para legitimar y justificar el empleo de la violencia contra infieles, paganos, herejes u otros enemigos de la Iglesia, pero también se esperaba de ellas que ejercieran un estímulo movilizador sobre aquellos sectores sociales que, a la postre, eran los que asumían la puesta en práctica de los designios papales. Por supuesto, conocer el significado del concepto de cruzada y el efecto de las indulgencias, tal como fueron inicialmente concebidas en la corte papal, tiene un interés extraordinario, así como

[30] Mayer, 2001, pp. 50-59; Flori, 2012, passim.

[31] Ayala Martínez, 2004, p. 38.

lo tiene analizar la manera en que sus argumentos eran difundidos por los predicadores y sopesar las posibles variaciones introducidas por estos a la formulación pontificia original. Pero creemos que no menos trascendencia tiene el estudio de la manera en que los mensajes eran interpretados y asimilados por los receptores finales.

Después de todo, lo que en último extremo movilizaba a los guerreros —en general a los destinarios del mensaje— no era tanto el contenido objetivo de las bulas redactadas en la cancillería papal, ni los términos concretos de las regulaciones conciliares, ni las palabras del predicador, cuanto la interpretación que aquellos hicieran de los mensajes que les llegaban. Y parece evidente, por los testimonios que hemos comentado y por otros que podrían aducirse, que la lectura hecha por estos era una traducción interesada, en ocasiones bastante libre, y siempre mucho más amplia y generosa, que la recogida en la noción original o pontificia de cruzada. Esta lectura se adaptaba a las circunstancias bélicas y políticas en las que un guerrero o un gobernante podía encontrarse a lo largo de su vida: al primero le permitía compensar mejor, hasta donde fuera posible, tanto sus miedos como su necesidad de consuelo espiritual frente a la muerte y el sufrimiento; al segundo le otorgaba un entramado ideológico muy potente con el que justificar la guerra y legitimar su poder sin necesidad de compartir su propio ámbito de actuación con una esfera potencialmente competidora, como era la pontificia.

Por tanto, para explicar no solo el concepto de cruzada, sino también su éxito, quizás haya que atender tanto a su contenido original y objetivo como a la forma en que fue entendido. En función de todo ello, es posible que cualquier intento de definición realizada desde una única perspectiva —por ejemplo la papal— y tomando como punto de referencia un solo modelo —por ejemplo el de la primera cruzada o, más extensamente, el de las cruzadas jerosolimitanas— corra el riesgo de ser insuficiente y limitante, por cuando deja fuera la extraordinaria vitalidad interpretativa de los receptores.

REPRESENTAR LAS CRUZADAS DE TIERRA SANTA Y LAS ÓRDENES MILITARES EN LAS CRÓNICAS REALES LATINAS DE CASTILLA Y LEÓN (SIGLOS XII-XIII)

Philippe Josserand
Universidad de Nantes — CRHIA

Hoy todavía, las cruzadas de Tierra Santa se siguen considerando de poco interés para la historia del Occidente hispánico[1]. En la segunda mitad del siglo xx, era común escribir que Portugal, León o Castilla no habían desempeñado ningún papel en el Oriente latino[2]. Esta perspectiva no ha desaparecido por completo, y es frecuente encontrarla en los mismos términos que hace treinta o cuarenta años. Sin embargo, el estado de la reflexión histórica ha progresado de forma sustancial. Desde hace algo más de un decenio, las investigaciones sobre el tema son cada vez más frecuentes y provienen de ámbitos intelectuales y geográficos muy diversos. Han permitido a los reinos occidentales de la Península Ibérica hacerse un sitio en la historia de las cruzadas de Tierra Santa, aquélla misma que hasta una fecha reciente no les había considerado sino de una forma marginada. Es evidente que en esta materia mucho trabajo queda por hacer, aunque se ha dado paso a una cierta evolución historiográfica[3]. Los soportes de la reflexión son extremadamente diversos. Son los textos narrativos los que han llamado primero la atención de los investigadores[4]. La documentación archivística, publicada o inédita, queda en cambio en gran parte por explotar, aunque Nikolas Jaspert haya señalado hace algunos años ya toda la utilidad que pudiera tener[5]. La epigrafía o las fuentes no

[1] Así en 2004 lo apuntó con acierto Jaspert, 2004, p. 490; «*Eine konsequente und breit angelegte Studie zu den Bezügen zwischen den Kreuzfahrerherrschaften des Vorderen Orients und den iberischen Reichen steht noch immer aus*». Hoy la constatación sigue siendo en buena parte válida, como se deprende del reciente balance historiográfico de Rodríguez García, 2013, en especial p. 393.

[2] Apoyándose bastante en el análisis pionero de Fernández de Navarrete, 1816, reed. 1986 en particular pp. 21-26 y 31-37, Torres Sevilla-Quiñones de León, 1999a, p. 63, no ha podido hacer mucho más que volver sobre la constatación que se había desdibujado a principios del siglo xix, la única obra de algún peso escrita mientras tanto es la de Goñi Gaztambide, 1958.

[3] Jaspert, 2001, pp. 104-105 y 110, Id., 2003, p. 312, y Baloup, Josserand, 2006a, pp. 278-280.

[4] Baloup, 2002, Id., 2006, y Rodríguez López, 2004.

[5] Jaspert, 1999, pp. 192-193 e Id., 2015.

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 103-114.

textuales, tal como la iluminación o la arquitectura, abren también perspectivas muy ricas, de las cuales para Portugal los estudios de Mário Jorge Barroca proporcionan una muestra magnífica[6]. Entre estos diferentes soportes —algunos autores lo han subrayado muy bien[7]—, hay uno que es absolutamente esencial: la historiografía. Es sobre ella que el presente trabajo se centra, buscando de esta forma estudiar la imagen que tuvieron las cruzadas de Tierra Santa y las órdenes militares en el Occidente de la Península Ibérica, y de forma más especial en el espacio castellanoleonés, entre mediados del siglo XII y mediados del siglo XIII. La crónica real, en efecto, es interesante por dos motivos, por lo que dice y por lo que no dice, por lo que pone en escena y por lo que esconde. Tal y como Daniel Baloup ha manifestado en un trabajo común que hicimos con ocasión de un encuentro que se celebró en abril del 2004 en la Casa de Velázquez, la cruzada de Oriente presenta en los reinos hispánicos occidentales «*une ambiguïté qui ne manque pas de faire problème*»[8]. Con objeto de ilustrar esta ambigüedad, sobre la cual quisiera reflexionar, se puede tomar un ejemplo que subraya cómo la institución de las cruzadas de Tierra Santa planteaba problemas en la Castilla de los siglos XII y XIII. Es conocida la figura del arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, y es público también que él mismo fue actor y testigo en el asunto que ahora nos ocupa. Dudo, sin embargo, que se sepa suficientemente que el prelado tuvo un hermano que murió en Ultramar[9]. Dudo también que se recuerde que fue en Castilla el primer cronista real que relató la conquista latina de Jerusalén en el verano de 1099[10]. Ninguno de sus homólogos se había referido antes a tal suceso, aunque éste último fuese bien conocido y figurase en los textos analísticos peninsulares desde el siglo XII[11]. Hay que plantearse por qué. Es imposible pretender aquí contestar de forma completa a esta pregunta, pero la cuestión lleva a que reflexionemos sobre la imagen que las crónicas castellanoleonesas dieron de los eventos de Tierra Santa y, de manera subsidiaria, de las órdenes militares ya que, de los unos tanto como de las otras, estos textos transmitieron una representación interesada, de la cual los historiadores, hoy en día, tienen todavía dificultad para desprenderse. Para llegar a la meta, consciente de las limitaciones de espacio en un artículo como éste, decidí proceder en dos tiempos distintos, apoyándome primero en un ejemplo, en un caso concreto —o de forma más exacta en dos— para reflexionar luego de manera más general sobre la visión de las cruzadas y de las órdenes militares que ofrecen las crónicas reales latinas del Occidente peninsular[12].

[6] BARROCA, 1996-1997, e ID., 2000c.

[7] JOSSERAND, 2003a, RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, 2004, y BALOUP, 2006.

[8] BALOUP, JOSSERAND, 2006a, p. 296.

[9] Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), cód. 996B, f°s 32vº-33rº, reg. HERNÁNDEZ, *Los cartularios de Toledo*, p. 480, doc. 479. No se llega a conocer en absoluto la condición de cruzado de Pedro Jiménez, que sin embargo mencionó GOROSTERRATZU, 1925, p. 20.

[10] JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de Rebvs Hispanie sive Historia Gótica*, lib. VI, cap. 20, p. 202.

[11] O'CALLAGHAN, 2003, pp. 33 y 231, n. 32.

[12] Un primer análisis en este campo se puede consultar en JOSSERAND, 2011, del cual es profundamente deudor el presente trabajo.

DOS ALTOS NOBLES CASTELLANOS FRENTE A LA CRUZADA

En los siglos XII y XIII, las crónicas del Occidente ibérico manifiestan por Tierra Santa una atención cierta, cuyo desarrollo, aunque discontinuo, ha sido persistente[13]. Durante el reinado de Fernando III, caracterizado entre 1220 y 1250 por una producción historiográfica sin precedentes (la obra de Lucas de Túy y, aún más, las de Juan de Osma y de Rodrigo Jiménez de Rada lo avalan), el tema del Oriente latino y de las cruzadas aparece en varias ocasiones pero, al mismo tiempo, se hace referencia únicamente al proyecto de un castellano de viajar a Ultramar. Se trata de un representante mayor de la sociedad política del momento, Rodrigo Díaz de Cameros, que proporciona un ejemplo rico en enseñanzas[14].

Ampliamente posesionado en la parte oriental de Castilla, en los confines de Aragón, Rodrigo Díaz de Cameros era uno de los nobles más importantes de las cortes de Enrique I y Fernando III[15]. Pertenecía a esta élite restringida y poderosa cuyos miembros reciben de los historiadores del rey el nombre de *principes* y, dentro de esta, su linaje no tenía menos honor que los Lara y los Haro[16]. Miembro de las altas esferas de la sociedad política, Rodrigo Díaz de Cameros hizo voto de cruzarse en una fecha que desconocemos. Rodrigo Jiménez de Rada, que relata sin datarla la revuelta del magnate en contra de Fernando III, lo dice expresamente, situando aquel levantamiento en un tiempo durante el cual el rebelde debía cumplir su promesa, *«licet esset cruce signatus in subsidium Terre Sancte»*[17]. Al hablar también del conflicto entre Rodrigo Díaz de Cameros y el rey, Juan de Osma menciona esta misma voluntad de investirse en favor del Oriente latino y precisa que era antigua en la época de la revuelta ya que el magnate *«erat enim cruce signatus a multis retro diebus»*[18]. Sin embargo, ni Rodrigo Jiménez de Rada ni Juan de Osma, que le sirvió de modelo, se preocupan por el voto de Rodrigo Díaz de Cameros, por su empeño en socorrer la Tierra Santa en una época que era la de la quinta cruzada, dirigida por el legado Pelayo, del cual Lucas de Túy, en su crónica, recuerda su origen hispano[19]. En 2004, Ana Rodríguez López ha pretendido oponer las razones alegadas por Juan de Osma y Rodrigo Jiménez de Rada par dar cuenta de la revuelta de Rodrigo Díaz de Cameros[20], que fechó, como en trabajos anteriores suyos, entre 1220 y 1221[21]. Un año antes, sin embargo, Francisco Javier Hernández había propuesto para el levantamiento una fecha más tardía, situándola como muy pronto en

[13] Lomax, 1984, p. 135, y Baloup, Josserand, 2006a, pp. 281 y 302-303.

[14] *Ibid.*, p. 297.

[15] Álvarez Borge, 2008, pp. 202 y 207.

[16] Rodríguez López, 1993, pp. 843-845.

[17] Jiménez de Rada, *Historia de Rebvs Hispanie sive Historia Gótica*, lib. IX, cap. 11, p. 291.

[18] *Chronica latina regum Castellae*, part. 41, p. 84.

[19] Lucas Tudensis, *Chronicon mundi*, lib. IV, cap. 95, p. 335.

[20] Rodríguez López, 2004, pp. 136-137.

[21] Ead., 1993, p. 850, Ead., 1994, pp. 200 y 249, Ead., 1999, pp. 110 y 117, y Ead., 2004, p. 136.

1221 y, de manera más verosímil, en 1223-1224[22], en relación con un grueso conjunto de documentación conservado en los Archivos Nacionales de Francia, que atestigua que varios nobles castellanos, entre los cuales estaba Rodrigo Díaz de Cameros, no dudaron en proponer a Luis VIII en nombre de su hijo, el futuro san Luis, nacido de la infanta Blanca, la herencia real de Alfonso VIII y de su efímero sucesor Enrique I[23]. El intervalo propuesto por Francisco Javier Hernández es interesante ya que, de hecho, entre abril de 1221 y junio de 1224, Rodrigo Díaz de Cameros no figura entre los confirmantes de los diplomas de Fernando III[24]. Es claro que esta ausencia puede explicarse por el levantamiento contra el rey, pero también es posible que resulte, por lo menos en parte, de una estancia en Ultramar. Ana Rodríguez López rechaza tal hipótesis[25], pero nada impide creer en esta posibilidad, sabiendo además lo que el franciscano Tommaso de Celano, refiriéndose a la quinta cruzada, dice de la intervención hispánica[26], en la cual distintos nobles castellanos, como por ejemplo Pedro González de Marañón, sublevado al lado del señor de Cameros[27], bien pudieron participar[28]. Tanto si Rodrigo Díaz de Cameros llevó a cabo su proyecto de combatir en Oriente como si no, la imagen que Juan de Osma y Rodrigo Jiménez de Rada dieron de él es muy negativa[29]. Para el primer cronista, no es más que un sedicioso, un rebelde a su rey, y el hecho de haber manifestado el deseo de cruzarse no cambia nada al asunto[30]; para el segundo, que pormenoriza más las modalidades de la revuelta, la enseñanza es la misma: descritos como *injuriæ*, los desórdenes causados por Rodrigo Díaz de Cameros en las tierras que el rey le había concedido parecen suficientemente graves para que se le pida dar cuenta

[22] Hernández, 2003, pp. 115-116.

[23] Considerado como «una invención de algunos nobles en enemistad con San Fernando» por Mansilla Reoyo, *Iglesia castellano-leonesa y curia romana en los tiempos del rey San Fernando*, pp. 15-16, n. 25, y meramente ignorado por González, 1980-1983-1986, el expediente archivístico, conservado bajo la signatura J 599, ha sido reevaluado por Rodríguez López, 1993, pp. 250-251, y Ead., 1999, y dos de los documentos que lo componen han sido publicados por Hernández, 2003, pp. 141-142.

[24] González, 1983, t. II, pp. 158-160, doc. 132, y pp. 233-234, doc. 193. Ausente por primera vez en un documento real el 7 de abril de 1221, el magnate continúa permaneciéndolo hasta 1224, donde aparece nuevamente en un acto del 6 de junio.

[25] Rodríguez López, 1994, p. 202, Ead., 1999, p. 124, y Ead., 2004, p. 138.

[26] Tommaso de Celano, *Vita* (II) *S. Francisci*, cap. 30, p. 471. Desconocido por quienes se interesan hoy en día por la participación hispana en las cruzadas, el texto sin embargo ha sido objeto de algunos comentarios por parte de Goñi Gaztambide, 1958, p. 137, y Tolan, 2007a, pp. 119-121.

[27] Rodríguez López, 1994, p. 251, y Hernández, 2003, p. 143.

[28] Del voto de cruzada de Pedro González de Marañón que Rodríguez López, 1999, p. 125, y Ead., 2004, p. 138, considera haber sido un mero proyecto, se tiene testimonio sin embargo en un documento de Honorio III, conservado en el fondo de Bujedo de Campanares, hoy en Madrid (AHN, Clero, carp. 174, doc. 10). Unos ejemplos contemporáneos han sido listados por Rodríguez López, 2004, pp. 132-134.

[29] Baloup, Josserand, 2006a, p. 297.

[30] *Chronica latina regum Castellae*, part. 41, p. 84.

delante de la *curia*, a pesar de su estatuto de cruzado, que, como señala el autor, hubiera debido sustraerle a toda autoridad que no fuera la de la sede pontificia[31]. De un cruzado es muy difícil imaginar un retrato más oscuro, y uno podría asombrarse de una representación tal como esta si no coincidía con la que la historiografía real castellanoleonesa, dos o tres generaciones antes, había impuesto ya para Rodrigo González de Lara.

Pese a su oscuridad, el retrato de Rodrigo Díaz de Cameros no carecía de precedentes en la cronística del Occidente peninsular. En torno a 1150 la *Chronica Adefonsi imperatoris*, que constituye un vibrante elogio de Alfonso VII escrito por un clérigo cercano a la corte[32], ya había pintado a un cruzado castellano oriundo de la más alta sociedad política bajo una luz negativa: se trata del conde Rodrigo González de Lara que, frecuentemente utilizado para estudiar la nobleza del siglo XII[33], no ha suscitado por desgracia ningún trabajo monográfico. La imagen que se le da en el relato es tanto más interesante porque la *Chronica Adefonsi imperatoris* es la primera *gesta* real castellanoleonesa en dejar un sitio a las cruzadas de Tierra Santa[34]. Las referencias al Oriente, tres en el conjunto del texto, no obedecen a una lógica fortuita: giran en torno a las figuras de dos comandantes militares famosos, Rodrigo González de Lara y Muño Alfonso, que el texto, apoyándose en un común deseo de investirse al servicio de Jerusalén, opone casi de forma perfecta[35]. Enemistado con Alfonso VII, que le había neutralizado militarmente[36], Rodrigo González de Lara pasa en el texto por haber salido a Ultramar cuando se percató de su probable desgracia[37]. En cambio, es después de sus éxitos en la defensa de Toledo, que el monarca le había encargado[38], cuando Muño Alfonso hubo proyectado un compromiso semejante[39]. Su resolución, inspirada por el asesinato de su hija, culpable de haberse dejado seducir[40], no tiene nada que ver con la huida precipitada a la cual la *Chronica Adefonsi imperatoris* asimila la

[31] Jiménez de Rada, *Historia de Rebvs Hispanie sive Historia Gótica*, lib. IX, cap. 11, p. 291: «*Post modicum uero temporis, propter iniurias quas Rodericus Didaci de Camberis in terra sibi credita exercebat, licet esset cruce signatus in subsidium Terre Sancte, rex Ferdinandus citauit eum ut ad curiam ueniens satisfaceret de obiectis*».

[32] Atribuido a menudo al obispo Arnaldo de Astorga, monje cluniacense de origen francés, el texto podría ser obra de un clérigo catalán según Ubieto Arteta, 1957. Más allá de la controversia, se suele considerar que el autor, fuera quien fuera, debía residir desde hace muchos años en la corte imperial de León cuando escribió su obra (Baloup, Josserand, 2006a, p. 291, n. 97).

[33] García Pelegrín, 1991, pp. 123-124, Barton, 1997, pp. 292-293, y Torres Sevilla-Quiñones de León, 1999b, pp. 223-225.

[34] Baloup, Josserand, 2006a, pp. 290-293.

[35] Baloup, 2002, pp. 461-463.

[36] *Chronica Adefonsi imperatoris*, lib. I, cap. 22, pp. 160-161.

[37] *Ibid.*, lib. I, cap. 47, p. 172. La fecha de 1134, que el relato atribuye a la salida del conde, ha sido corregida de tres años gracias a Grassotti, 1969, t. II, p. 958, y a Torres Sevilla-Quiñones de León, 1999a, p. 76, y Ead., 1999b, p. 224.

[38] *Chronica Adefonsi imperatoris*, lib. II, cap. 48-49, pp. 217-218, y cap. 69-72, pp. 227-229.

[39] Baloup, 2002, pp. 462-463.

[40] *Chronica Adefonsi imperatoris*, lib. II, cap. 90, p. 237.

marcha de su antecesor; está presentada, en cambio, como la emanación de un arrepentimiento profundo que debía encontrar en las orillas del Tajo, más que en Jerusalén, el lugar idóneo para expresarse[41]. Hasta en la muerte, el cronista opone Rodrigo González de Lara, que se cruzó, a Muño Alfonso, que finalmente eligió combatir en las fronteras de al-Andalus; al primero, la desaparición lejana, solitaria e ignominiosa, durante su segunda estancia en Ultramar[42], al segundo, un ocaso en combate que respira apoteosis[43]. Con este discurso hay que tener cuidado, ya que la crónica real es una construcción memorial. El retrato que ofrece de Rodrigo González de Lara establece un contraste fuerte con lo que se sabe de las dos estancias del conde en Tierra Santa. De una parte, según el testimonio de don Juan Manuel, posterior en casi dos siglos pero bien informado, la muerte del magnate fue bastante rodeada, y los tres vasallos que le habían acompañado en su último viaje se ocuparon de traer sus huesos a Castilla[44]. De otra parte, sobre todo, Rodrigo González de Lara recibió diferentes elogios durante su primera estancia en Tierra Santa hasta el punto de verse dedicado el *De locis sanctis Terre Jerusalem*, escrito a mediados del siglo XII por Rorgo Fretellus[45]. Este autor manifiesta que el conde castellano, recientemente llegado a Oriente, había combatido al lado de los templarios, a los cuales dejó luego el castillo del Torón que había edificado entre Jaffa y Jerusalén[46]; es difícil imaginar una expresión que contraste más con el vocabulario de la *Chronica Adefonsi imperatoris* que la de «*impiger Macchabeorum commilito*» que se emplea para describir al magnate[47]. A la luz de este texto y en contraste con él, el proyecto de la crónica real castellanoleonesa revela todo su sentido: su propósito es hacer de Rodrigo González de Lara un antimodelo, un *repoussoir* —diría el francés[48]—, ya que su compromiso asistencial con Tierra Santa, supuestamente influido por la rebelión en contra de Alfonso VII, está considerado como perjudicial a la obra de reconquista, a la cual los cristianos hispánicos debían consagrarse detrás del monarca[49].

[41] Baloup, 2002, p. 461, y Josserand, 2004, p. 592.

[42] *Chronica Adefonsi imperatoris*, lib. I, cap. 48, p. 172: «*Sarraceni dederunt ei poculum et factus est leprosus. Sed postquam cognouit quod corpus esset mutatum, iterum abiit in Hierosolymam et fuit ibi usque ad diem mortis sue*».

[43] *Ibid*., lib. II, cap. 90, p. 237.

[44] Don Juan Manuel, *El Conde Lucanor*, ed. de Sotelo, exemplo XLIV, pp. 261-262: «*El conde, seyendo gafo e veyendo que non podía guaresçer, fuesse para la Tierra Santa en romería para morir allá. E commo quier que él era muy onrado e avía muchos buenos vassallos, non fueron con él sinon estos tres cavalleros dichos* […] *E passando con el conde su señor tal vida, fincaron con él fasta que el conde murió. E porque ellos tovieron que les sería mengua de tornar a Castiella sin su señor, vivo o muerto, non quisieron venir sin él* […] *E metieron los huesos en una arqueta, e traíenlo a veces a cuestas*». Los diplomas de mediados del siglo XII conservan la huella de dos de los vasallos del conde citados por Juan Manuel, Pedro Núñez de Fuente Almexir y Ruy González de Ceballos.

[45] Hiestand, 1994, pp. 26-30.

[46] *Chronica Adefonsi imperatoris*, lib. I, cap. 48, p. 172, y Ehrlich, 2015.

[47] Rorgo Fretellus, *De locis sanctis Terre Jerusalem*, p. 54.

[48] Aquí discrepo con Escalona Monge, 2004, pp. 114-116.

[49] Rucquoi, 1992, pp. 68-69, y Baloup, 2006, p. 419.

Hasta mediados del siglo XIII, el cruzado, las pocas veces que aparece en las crónicas reales castellanoleonesas, está siempre desvalorizado. A casi un siglo de distancia, los retratos de Rodrigo González de Lara y Rodrigo Díaz de Cameros llaman la atención por sus similitudes. El hecho me parece tanto más notable cuanto que no existe ninguna filiación directa entre estas dos visiones[50]. Las similitudes observadas pertenecen pues a una razón más profunda que tiene que ver con la representación por lo menos ambigua que las crónicas reales del Occidente peninsular ofrecen de las cruzadas de Tierra Santa y, también, de las órdenes militares.

CRUZADA Y ÓRDENES MILITARES EN LA CRONÍSTICA CASTELLANA

De las luchas contra los musulmanes de Oriente, en las cuales tanto castellanos y leoneses como portugueses participaron en mayor medida de lo que se cree[51], y de las órdenes militares, que fueron un instrumento esencial de este combate[52], las crónicas reales del Occidente ibérico dan una imagen sesgada[53]. En esta materia como en otras, el discurso que emana de ellas no es evidentemente neutro[54]. Aquí, por razones de espacio, no se puede demostrar este proceso de escritura tal como se debería, pero —a la espera de hacerlo algún día en un libro— quisiera adelantar algunas reflexiones que quizás permitan enriquecer las enseñanzas sacadas de los dos ejemplos de Rodrigo González de Lara y de Rodrigo Díaz de Cameros.

Después de la redacción de la *Chronica Adefonsi imperatoris*, que fue pionera en abrir la historiografía real castellanoleonesa a los eventos de Ultramar, la mayoría de las crónicas procedentes del Occidente peninsular se preocuparon también por las cruzadas. Uno no debe pensar que la tendencia haya sido unánime. La *Chronica Naierensis*, escrita en los años 1170 como muy temprano[55], no manifiesta ningún interés por Tierra Santa[56]; la única referencia a Jerusalén que se integra en un contexto medieval consta de un relato sacado de la *Historia Silensis*, que presenta a un peregrino griego, algo incrédulo, llegado a Compostela desde la Ciudad Santa, que, por lo tanto, aparece bajo una luz poco grata en una época donde, sin embargo, recogía las aspiraciones del pueblo cristiano[57]. A

[50] MAYA SÁNCHEZ, 1990, p. 115.

[51] JOSSERAND, 2003a, p. 76, HENRIET, 2003, p. 110, y JOSSERAND (en prensa).

[52] JOSSERAND, 2001, en especial pp. 91-101, e ID., 2004, pp. 594-609.

[53] BALOUP, JOSSERAND, 2006a.

[54] Demostrado sobre el plan general por MARTIN, 1992, e ilustrado desde finales del siglo XX por numerosos trabajos, el hecho no se ha tenido suficientemente en cuenta en la materia que aquí se estudia (JOSSERAND, 2004 pp. 166-167).

[55] LOMAX, 1974-1979, y ESTÉVEZ SOLA, 1995.

[56] BALOUP, JOSSERAND, 2006a, pp. 283-284.

[57] *Chronica Naierensis*, lib. III, cap. 7, pp. 158-159.

eso de 1235, con el *Chronicon mundi*, Lucas de Tuy muestra que en la Península Ibérica era todavía posible escribir una crónica real sin referirse apenas a los acontecimientos de Oriente[58]. Claro es que Juan de Osma y Rodrigo Jiménez de Rada proceden de una forma completamente distinta pero, si tratan de las cruzadas de Tierra Santa, lo hacen templando e incluso quebrando la fuerza de atracción que estas expediciones tenían, procurando esconder su carácter paradigmático para no perjudicar la ideología de reconquista que exaltan[59]. Los dos cronistas hablan mucho más que sus predecesores ibéricos del empeño latino en el Mediterráneo oriental y, mejor aún, defienden, sobre todo el primero[60], el principio de equivalencia espiritual entre cruzada y reconquista que el Papado, al menos desde el primer concilio de Letrán, había intentado en vano imponer a los monarcas hispánicos[61]. Sin embargo, acercar no significa en absoluto confundir[62]. El proceso de fusión presenta unos límites y, sobre todo, en la mente de Juan de Osma y de Rodrigo Jiménez de Rada, funciona solo en sentido único para el beneficio exclusivo de los reyes. El tratamiento cronístico de la campaña de 1212, que llevó a la victoria cristiana de Las Navas de Tolosa es célebre, y hoy en día sabemos hasta qué punto influyó para ocultar la intervención militar de los francos y devaluar el papel activo de Inocencio III con el fin de reservar a Alfonso VIII y a los combatientes peninsulares el prestigio del éxito cosechado: «*soli Hispani*» llegó a escribir Rodrigo Jiménez de Rada, con desdeño de la verdad histórica[63], como lo ha señalado Damian Smith en un artículo donde, con cierta gracia, añadía a la expresión del arzobispo toledano un punto de interrogación[64]. Siempre en las crónicas reales castellanoleonesas, incluso en Juan de Osma o en Rodrigo Jiménez de Rada, que le dedican un espacio desusado, las cruzadas de Tierra Santa están tratadas según lo que se quiere decir de la Reconquista[65]. La mejor prueba se desprende sin duda alguna del mérito espiritual que el hecho de marcharse a Ultramar vale a un guerrero a menos de que proceda de la Península Ibérica. Al estudiar el caso de Rodrigo Díaz de Cameros, he subrayado cómo para un castellano el deseo de cruzarse está presentado de manera negativa por la historiografía; por contraste, se pueden mencionar los retratos que Rodrigo Jiménez de Rada ofrece de Raimundo de San Gil o bien de Teobaldo de Champaña, cuya toma de la cruz les vale una consideración elogiosa[66]. La cruzada, por lo tanto, no es en absoluto estigmatizada en las crónicas reales castellanoleonesas, pero sí es criticada —si llega el caso de forma muy dura—

[58] Lucas Tudensis, *Chronicon mundi*, lib. IV, cap. 95, p. 335.

[59] Baloup, Josserand, 2006a, p. 301.

[60] Baloup, 2004, pp. 95-96, y Bautista, 2006, pp. 4-5.

[61] O'Callaghan, 2003, pp. 34 y 38.

[62] Baloup, Josserand, 2006a, p. 300.

[63] Jiménez de Rada, *Historia de Rebvs Hispanie sive Historia Gótica*, lib. VIII, cap. 6, p. 266.

[64] Smith, 1999.

[65] Baloup, Josserand, 2006a, p. 299.

[66] Jiménez de Rada, *Historia de Rebvs Hispanie sive Historia Gótica*, lib. V, cap. 24, pp. 173-174, y lib. VI, cap. 20, p. 202.

cuando está en condiciones de interferir con la Reconquista y de desviar a los guerreros de la Península Ibérica de la frontera de al-Andalus[67].

Las órdenes militares, ligadas íntimamente a la cruzada y consustanciales a la representación de esta última, no han recibido en la historiografía real del Occidente hispánico un interés que procediera de principios distintos[68]. Claro es que, a diferencia de los eventos de Tierra Santa, no aparecen en la cronística antes de principios del siglo XIII pero cuando se les descubre, la lógica del relato del que participan recuerda aquella que preside a la representación de la cruzada. Aquí también, el número de referencias varía con arreglo a los textos. Lucas de Tuy menciona solamente una vez las órdenes militares con ocasión de la resistencia opuesta por los freiles de Calatrava al asedio de Salvatierra emprendido por los almohades en 1211 y, por lo demás, relaciona solo con el rey la iniciativa de luchar contra al-Andalus[69]. En contraste, Juan de Osma y Rodrigo Jiménez de Rada parecen casi prolijos, multiplicando las referencias, muchas de ellas elogiosas[70]. Son numerosos los historiadores que han subrayado la alabanza de las milicias por los dos cronistas: Derek Lomax o Robert Burns han utilizado las palabras del arzobispo de Toledo para mostrar que al principio los freiles fueron apoyados por el fervor de los fieles[71]. «*Persecutor Arabum moratur ibi et incola eius defensor fidei*», la continuación es demasiado célebre para que tenga alguna utilidad proseguir el panegírico que Rodrigo Jiménez de Rada dedica a los santiaguistas[72]. De estos últimos y de sus semejantes, el prelado ofrece un encomio vibrante al relatar su participación en la batalla de Las Navas de Tolosa[73], y el *De rebus Hispaniæ*, como bien se sabe, es la única fuente cronística que aclara la fundación de la orden de Calatrava, aun cuando sobre este punto se revela parcial en los dos sentidos de la palabra[74]. A pesar de numerosas, las referencias a las órdenes militares en las obras de Juan de Osma y Rodrigo Jiménez de Rada no deben

[67] BALOUP, JOSSERAND, 2006a, p. 297.

[68] JOSSERAND, 2002, ID., 2003b, e ID., 2012.

[69] LUCAS TUDENSIS, *Chronicon mundi*, lib. IV, cap. 87, pp. 327-328: «*Uenit rex barbarus cum tanta Sarracenorum multitudine et cum tanto bellico apparatu, quod non posset aliquatenus explicari, et obsedit castrum quod dicitur Saluaterra. Cumque milites Cisterciensis ordinis Sarracenis in ipso castro fortiter resistissent, Mauri uiriliter accedentes machinis fregerunt murum, multis ex illis occisis*».

[70] JOSSERAND, 2003b, pp. 127-129.

[71] LOMAX, 1965, p. 23, y BURNS, 1967, t. I, p. 177.

[72] JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de Rebvs Hispanie sive Historia Gótica*, lib. VII, cap. 27, pp. 249-250: «*Persecutor Arabum moratur ibi et incola eius defensor fidei. Vox laudancium auditur ibi et iubilus desiderii ilarescit ibi. Rubet ensis sanguine Arabum et ardet fides caritate mentium. Execratio est cultori demonum et uita honoris credenti in Deum*».

[73] *Ibid.*, lib. VIII, cap. 3, p. 262. Un comentario del extracto ha sido procurado por JOSSERAND, 2003b, p. 129, e ID., 2012, p. 357.

[74] JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de Rebvs Hispanie sive Historia Gótica*, lib. VII, cap. 14, pp. 234-236. Al estudio clásico de O'CALLAGHAN, 1959 (reed. 1975), pp. 178-183, dos análisis se han añadido hace algunos años (VANN, 1998, y VILLEGAS DÍAZ, 2001), sin que el problema se pueda considerar como zanjado.

aparecer por lo que no son, o sea el testimonio de un especial interés. Siempre, en el relato, las milicias figuran en situación subordinada con respecto al rey[75]. Para convencerse de esto, basta evocar cómo el arzobispo de Toledo informa de la conquista castellana de los castillos de Dueñas y Eznavexore y de su donación el uno a Calatrava y el otro a Santiago: «*Et congregato exercitu eodem anno, mense Februario, [Ferdinandus] castrum Dominarum impugnatum machinis occupavit et restituit, quorum fuerat, fratribus Calatrave. Et inde procedens cepit castrum quod Eznavexore dicitur, et milicie Sancti Iacobi dedit illud*»[76]. La cita deja muy claro, según un proceso de escritura empleado también por Juan de Osma[77], que el rey es verdaderamente el que conquista por la fuerza de las armas la fortaleza enemiga, que concede, solo en un segundo tiempo, a la orden de su elección, a la cual de este modo significa la sumisión natural que se le debe[78]. Dentro de esta perspectiva, el elogio de los santiaguistas que se acaba de mencionar es en primer lugar un encomio que se dirige a Alfonso VIII, que encarna para Rodrigo Jiménez de Rada el buen rey por excelencia[79]. No es casualidad si el capítulo en el cual figura la alabanza se llama «Item de magnalibus et piis operibus nobilis Aldefonsi»[80] y si éste, como el anterior, «De insigniis nobilis Aldefonsi et captione Conche»[81], exalta los grandes hechos del monarca que, en 1177, devolvió Cuenca al dominio cristiano[82]. El panegírico de los freiles es un elemento más de la «*laus regis*»[83], y nada lo puede expresar mejor que el comentario del arzobispo de Toledo a propósito del desarrollo de los calatravos: «*Multiplicatio eorum gloria regia et disciplina eorum corona principis*»[84].

Las crónicas reales castellanoleonesas se preocupan por las órdenes militares porque estas últimas constituyen unos instrumentos preciosos al servicio de la autoridad monárquica en la misión de restaurar la España cristiana. En el momento en el que los freiles, poco o mucho, se apartan de esta lógica, de inmediato, el relato cronístico pasa su papel por alto, como algunos historiadores, todavía poco escuchados, lo han subrayado sobre la base de fuentes escritas fuera del marco hispánico[85]. No hay aquí nada sorprendente cuando se

[75] Josserand, 2003b, pp. 130-131.

[76] Jiménez de Rada, *Historia de Rebvs Hispanie sive Historia Gótica*, lib. VIII, cap. 13, p. 277.

[77] *Chronica latina regum Castellae*, part. 48, p. 92.

[78] Josserand, 2002, pp. 189-190, n. 33, e Id., 2003b, pp. 127-128 y 130.

[79] Rucquoi, 2000, pp. 215-216, Rodríguez de la Peña, 2000a, pp. 759-760, y Arizaleta, 2003, pp. 167-169.

[80] Jiménez de Rada, *Historia de Rebvs Hispanie sive Historia Gótica*, lib. VII, cap. 27, pp. 249-250.

[81] *Ibid*., lib. VII, cap. 26, pp. 248-249.

[82] La importancia de la división en capítulos de la obra ha sido bien demostrada por Fernández-Ordóñez, 2003, pp. 203-205.

[83] Josserand, 2002, p. 190, Id., 2003b, p. 131, y Rodríguez de la Peña, 2004, p. 149.

[84] Jiménez de Rada, *Historia de Rebvs Hispanie sive Historia Gótica*, lib. VII, cap. 27, p. 250.

[85] Lomax, 1988, p. 44, Hernández, 2003, p. 127, y Josserand, 2004, p. 142, n. 280

sabe como, a gran escala, las cruzadas de Tierra Santa han sido objeto de una imagen muy sesgada en la historiografía del Occidente ibérico, que buscaba fervientemente exaltar la Reconquista por encima de todo.

La atención prestada a las órdenes militares y, de forma más amplia, a las cruzadas de Oriente en la cronística castellanoleonesa hasta mediados del siglo XIII depende de la que se dedique al rey, con el cual todo elogio está prioritariamente relacionado[86]. De un sesgo como éste, los historiadores se deben poner a salvo para no equivocarse. Según sirvan al monarca o bien, al contrario, según puedan empañar la gloria del trono, las órdenes militares están representadas por los historiadores oficiales de forma más o menos elogiosa, cuando, en el segundo caso, no son meramente pasadas por alto. La imagen de las cruzadas en el Mediterráneo oriental está sometida a las mismas pautas. Durante el siglo que siguió la redacción de la *Chronica Adefonsi imperatoris*, la apertura de las crónicas reales a los acontecimientos de Tierra Santa progresó bastante, pero uno no debe engañarse. Si Juan de Osma y Rodrigo Jiménez de Rada evocan el Ultramar más que sus antecesores lo habían hecho nunca, defienden en primer lugar la cruzada que en la Península Ibérica conducían los reyes de Castilla y León, con ayuda de una nobleza que invitan a no extraviarse lejos del solar hispano, como lo demuestra el caso de Rodrigo Díaz de Cameros. Para los historiógrafos oficiales, la cruzada, del mismo modo que las órdenes militares, deben estar al servicio del monarca. Con este fin captan su ideología, durante mucho tiempo rival del ideal reconquistador[87]; la desvían en cierta manera para dar al príncipe luchando en contra de al-Andalus los caracteres del perfecto cruzado. La evolución, notable ya en el retrato que las crónicas reales ofrecen de Alfonso VIII, afecta sobre todo a la imagen que dan de Fernando III[88]. Es este el primer rey que ha entendido todo el partido que podía sacar de esta imagen, utilizándola tanto a nivel peninsular para afirmar la hegemonía castellana[89], como en el resto del Occidente donde, lo dice Mateo París[90], pretendía introducirse de forma más completa que sus antepasados en el círculo de los monarcas cristianos[91]. Más que nunca en la Península Ibérica, la cruzada era un instrumento de poder.

[86] Baloup, Josserand, 2006a, pp. 292 y 299.

[87] Josserand, 2003a, pp. 83-84, e Id. (en prensa).

[88] Jean-Marie, 2005, pp. 274-276, y Bautista, 2006, pp. 6-7.

[89] Ayala Martínez, 2003a, p. 97.

[90] Para el año 1252, el monje benedictino inglés da constancia de la muerte del rey de Castilla, que nombra de forma errónea Alfonso, subrayando la importancia de sus conquistas y pidiendo un escrito que relatara aquellas últimas. Matthaeus Parisiensis, *Chronica majora*, t. IV, p. 313: «*Illustris rex Castellae Andefulsus, qui dicitur propter sui eminentiam rex Hispaniae totius, post praeclara gesta sua et super infideles Hispaniae conquisitiones maximas, quae diffusos et speciales tractatus exigerent, viam universae carnis est ingressus*».

[91] Lomax, 1988, pp. 45-46.

EL IMAGINARIO SOBRE LA GUERRA SANTA EN LA CRONÍSTICA CASTELLANA DE LA EDAD MEDIA (SIGLOS XIII-XV)

Martín F. Ríos Saloma
Universidad Nacional Autónoma de México

El texto que el lector tiene entre sus manos se inserta dentro de una línea de trabajo desarrollada en los últimos años, enfocada a analizar la manera en que se definió y caracterizó la lucha entre musulmanes y cristianos en la historiografía peninsular de la Edad Media —así como en la historiografía de época moderna y contemporánea— y la manera en que los musulmanes fueron representados en las mencionadas fuentes cronísticas[1]. Originalmente el estudio solo consideraba el arco cronológico que se extendía entre los siglos xiii y xiv, pero se ha querido prolongar el campo de análisis hacia la cronística castellana del siglo xv con el fin de calibrar la forma en que se transformaron las concepciones sobre la guerra en contra de los musulmanes a lo largo de tres siglos y la manera en que ello se reflejó en el discurso histórico producido en el ámbito regio.

Es necesario subrayar el hecho de que el trabajo se inserta en las líneas de investigación que desarrolla el grupo coordinado por el profesor Carlos de Ayala y uno de cuyos frutos más actuales es el volumen recientemente publicado en torno a *Fernando III*, cuya época ha sido caracterizada como «un tiempo de cruzada»[2], es decir, un momento en que la Península Ibérica en general y el reino de Castilla en particular participó de las ideas comunes a la cristiandad occidental en torno a la necesidad de combatir en todos los frentes a ese islam que se asomaba a sus fronteras y sobre el cual se proyectaron diversas imágenes negativas estudiadas, entre otros, por Ron Barkai[3], John Tolan[4], Philippe Sénac[5], Michel Zimmermann[6] o Dominique Iogna-Prat[7]. En este mismo orden de ideas, un encuentro relativamente reciente coordinado

[1] Ríos Saloma, 2008.
[2] Ayala Martínez, Ríos Saloma, 2012.
[3] Barkai, 2007.
[4] Tolan, 2003.
[5] Sénac, 2011b.
[6] Zimmermann, 1986.
[7] Iogna-Prat, 2000.

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 115-124.

por Daniel Baloup y José Enrique López de Coca ha puesto de relieve la importancia que tuvieron para la cristiandad las denominadas «cruzadas tardías», es decir, aquellas empresas impulsadas por el Papado a lo largo de los siglos XIV y XV que mantuvieron vigente la idea de la cruzada y los valores que le eran inherentes.

Por otro lado, es deseable señalar el hecho de que este trabajo parte de dos premisas interpretativas sobre las que se ha trabajado en los últimos años llevado tanto por mis inquietudes intelectuales como por la necesidad de explicar en diversos foros mexicanos el desarrollo de la historia medieval Europea así como del proceso de conquista en una perspectiva de larga duración, las cuales se apoyan, necesariamente, en ensayos como los de Jacques Heers[8], Jacques Le Goff[9] o Giussepe Sergi[10] a propósito del concepto de «Edad Media» y de estudios como los del propio Fernand Braudel[11], Edmundo O'Gorman[12], Luis Weckmann[13], Eduardo Aznar[14], Alessandro Vanoli[15], David Abulafia[16] o Francesca Cantú[17] —por citar a los más representativos— a propósito de la proyección y trasvase de experiencias (políticas, económicas, militares, espirituales, religiosas y culturales) entre el Mediterráneo y el Atlántico.

En el primer caso, se trata de una propuesta a la vez histórica e historiográfica que plantea que el periodo comprendido entre los siglos XII y XVII debe estudiarse como una unidad de sentido histórico en la que es posible constatar en el ámbito europeo en general y mediterráneo en particular, el desarrollo paralelo de, al menos, cuatro procesos históricos: 1) el fortalecimiento paulatino de las monarquías; 2) el desarrollo del capitalismo mercantil y financiero; 3) la lucha por el control de las fuentes de abastecimiento de metales preciosos y materias primas, así como de las rutas comerciales, tanto marítimas como terrestres y 4) la autoafirmación de la cristiandad de tradición católica —romana— frente a los enemigos externos (paganos, infieles) y a los enemigos internos (herejes, judíos).

En el segundo caso se trata de una premisa ampliamente desarrollada por autores como Gabrielle Spiegel[18], Bernard Guenée[19], George Martin[20], Béatrice

[8] HEERS, 2008.
[9] LE GOFF, 2003; ID., 2008.
[10] SERGI, 2005.
[11] BRAUDEL, 1992.
[12] O'GORMAN, 1995.
[13] WECKMANN, 1984.
[14] AZNAR VALLEJO, 2009.
[15] VANOLI, 2005.
[16] ABULAFIA, 2009.
[17] CANTÙ (ed.), 2007.
[18] SPIEGEL, 1995; ID., 1999.
[19] GUENÉE, 2011.
[20] MARTIN, 1984, pp. 207-233; ID, 1997.

Leroy[21], Peter Linehan[22], Inés Fernández Ordóñez[23], Jaume Aurell[24], Pascual Martínez Sopena y Ana Rodríguez López[25] o Joan Andoni Fernández de Larrea y José Ramón Díaz de Durana[26], entre otros, y que consiste en considerar a la producción historiográfica de la Edad Media como un complejo producto cultural que refleja las transformaciones profundas ocurridas en el seno de la sociedad medieval a lo largo de los siglos al tiempo que encierra diversas operaciones intelectuales relacionadas con la conservación de la memoria, la transmisión de modelos y saberes particulares, la puesta en valor de unas formas discursivas determinadas, la difusión de ideologías específicas, la construcción de identidades colectivas y, por supuesto, el reconocimiento o construcción de una autoridad y una legitimidad determinadas, problemáticas que, por su misma complejidad, solo pueden ser enunciadas, por lo que se remite al lector interesado a los trabajos de los autores citados.

Con base en estos presupuestos, en esta ocasión se ha planteado una interrogación sobre la forma en que las crónicas de la baja Edad Media castellana reflejaban el concepto de guerra santa y la forma en que caracterizaban el enfrentamiento contra los musulmanes andalusíes. Para ello elegí tres fuentes amplia y profundamente estudiadas por los especialistas: la *Crónica general de España* de Alfonso X, la *Crónica* de Pero López de Ayala y la *Crónica de los Reyes Católicos* de Hernando del Pulgar. Los argumentos de tal elección son dos: por un lado, el haber sido elaboradas todas ellas en el ámbito regio y por voluntad expresa de la Corona; en este sentido, las tres serían la manifestación nítida de los argumentos a partir de los cuales los respectivos monarcas legitimaron la guerra contra el islam. Por el otro, el hecho de que las tres crónicas han sido redactadas en castellano y muestran, por ello mismo, la voluntad de construir una identidad colectiva por medio del discurso histórico, vinculando a través de la lengua a los distintos actores sociales destinatarios del mensaje con la tierra, con el pasado y, sobre todo, con un proyecto político muy claro: el fortalecimiento del poder monárquico.

Antes de analizar las crónicas, es necesario definir en pocas líneas el concepto de guerra santa y frente a la enorme bibliografía generada sobre el particular, es preferible remitirse a la síntesis elaborada por Francisco García Fitz quien ha definido este tipo de guerra como aquella inspirada por Dios y librada por su orden y voluntad y en la que él mismo se hace presente[27]. Esta guerra se llevaría a cabo en defensa de la religión o de la Iglesia, para garantizar la unidad religiosa o de la misma institución o para hacer frente a los enemigos internos y externos, de tal suerte que dicha guerra solo podría ser dirigida o bendecida

[21] Leroy, 2013.

[22] Linehan, 2011.

[23] Fernández Ordóñez, 1992.

[24] Aurell, 2005.

[25] Martínez Sopena, Rodríguez López (eds.), 2011.

[26] Fernández de Larrea, Díaz de Durana (eds.), 2010.

[27] García Fitz, 2003.

por una autoridad religiosa, particularmente el papa, y en ella los combatientes son consagrados ritualmente mediante la confesión, la asistencia a misa y la bendición de sus personas y sus armas. En este sentido, la presencia de objetos sagrados —libros, reliquias, lábaros, altares portátiles e imágenes de la Virgen o los santos— materializarían la presencia divina al lado de los ejércitos cristianos, inspirándoles valor y confianza y un sentido de trascendencia espiritual.

LA *CRÓNICA GENERAL DE ESPAÑA* DE ALFONSO EL SABIO

La *Crónica general de España* elaborada en el taller alfonsí es uno de los proyectos historiográficos más ambiciosos de la historia peninsular, como ha sido puesto de manifiesto en múltiples trabajos. En esta ocasión nos interesa escudriñar la forma en la que la crónica concebía el enfrentamiento con el islam y no dejar de llamar la atención respecto a que en el propio prólogo, tras señalar la importancia y utilidad de la historia, el texto indique que uno de los objetivos por los que fue compuesta la *Crónica* fue por

> mostrar la nobleza de los godos et como fueron uiniendo de tierra en tierra, uenciendo muchas batallas et conquiriendo muchas tierras, fasta que llegaron a Espanna, et echaron ende a todas las otras yentes, et fueron ellos sennores della; et como por el desacuerdo que ouibieron los godos con so sennor el rey Rodrigo et por la traycion que urdio el conde do Yllan et el arçobispo Oppa, passaron los dAfrica et ganaron todo lo más d'Espanna; et como fueron los cristianos después cobrando la tierra; et del danno que uino en ella por partir los regnos, porque se non pudo cobrar tan ayna; et después cuemo la ayuntó Dios, et por quales maneras et en qual tiempo, et quales reyes ganaron la tierra fasta en el mar Mediterráneo; et que obras fizo cada uno, assi cuemo uinieron unos en pos de otros fasta nuestro tiempo[28].

El texto, a pesar de mostrar el providencialismo que era natural, incide más bien en la naturaleza política del conflicto entre cristianos y musulmanes, es decir, una lucha a través de la cual se buscaba expulsar a unos usurpadores que habían atentado contra la posesión legítima que ostentaban los godos de la Península por derecho de conquista. Debe subrayarse que las causas últimas de la invasión, el desacuerdo entre los godos y el rey Rodrigo y la traición del conde Julián, no se conciben como «pecados» como sí ocurrió en la crónica de Rodrigo Jiménez de Rada[29], lo que denota la voluntad regia de elaborar en una explicación de clara naturaleza política de los sucesos del siglo VIII que se refuerza con la idea de «cobrar» por parte de los reyes descendientes de los godos las tierras perdidas hasta el mar. Esta premisa, por otra parte, materializaba no solo el ideal de las

[28] ALFONSO X, *Primera crónica general de España*, t. I, p. 4
[29] JIMÉNEZ DE RADA, *Historia de los hechos de España*, pp. 141-153.

crónicas asturianas de imponer el dominio sobre la totalidad de la Península[30], sino el proyecto político del conquistador de Murcia de imponer su plena soberanía —su *auctoritas*— a lo largo del territorio castellano, base primera para la construcción de una sólida monarquía y de la autoridad regia[31].

Es así que debemos esperar hasta el libro que contiene los sucesos del reinado de Pelayo para encontrar múltiples referencias a la intervención divina que, lejos de ser un tópico discursivo o reflejo del providencialismo propio de la época como señalaría la historiografía decimonónica o de la primera mitad del siglo xx[32], muestran plenamente la dimensión sagrada de la guerra contra el islam. De esta suerte, la crónica nos informa que Pelayo se refugió en Covadonga con pocos hombres escogidos y que

> a los otros encomendolos a Dios […] y estando don Pelayo en aquella cueua, rogauan a Nuestro Sennor ell et aquellos que con ell eran que demostrasse sobrellos la su piedad[33],

solicitando así la intercesión divina en la batalla. Tras escuchar el mensaje del obispo Oppas en el que el metropolitano de Sevilla lo invitaba a rendirse a la autoridad musulmana, Pelayo respondería que aunque Dios «hería y castigaba» a sus hijos pecadores por algún tiempo, no los desamparaba por ello ni olvidaba para siempre y aunque Oppas y los suyos hubiesen enojado a Dios por sus pecados y la Iglesia de Dios estuviese «quebrantada y destruida», confiaba en que dicho quebranto y destruimiento «no querría Dios» que se alargara por siempre y así, el monarca asturiano apelaba a la directa intercesión divina a favor de los cristianos:

> E yo fío en la misericordia de Jhesu Cristo, et non do nada por aquesta grand campanna con que tu uienes nin la temo, ca nos los cristianos auemos ante Dios Padre por auogado a Nuestro Sennor Jhesu Cristo en el que creemos et fiamos et ponemos en él toda nuestra esperança, e fiamos en la Uirgen gloriosa Sancta María su madre que seremos saluos et libres por el su ruego della, e ella aydando nos porque es madre de misericordia, creemos que con estos pocos que aqui somos cobraremos toda la yente de los godos que es perduda[34]…

Enseguida, Oppas ordenaría a Alcama el inicio del ataque y el cronista no duda en repetir el pasaje a propósito de las piedras y saetas lanzadas por los musulmanes desde el pie de la cueva, a continuación de lo cual el texto asienta:

> Mas el poder de Dios por la su merced lidio allí por los suyos que yazien encerrados, ca las piedras et las saetas y los tragazetes que los

[30] Cito el célebre pasaje de la *Crónica Albeldense*: «… *hic princebs noster gloriosus domnus Adefonsus proximiori tempore in omni Spania predicetur regnaturus*», *Crónicas asturianas*, p. 188.

[31] Mencé-Caster, 2011, pp. 119-244 y 261-264.

[32] Collingwood, 1992, p. 59.

[33] Alfonso X, *Primera crónica general de España*, t. II, p. 322.

[34] *Ibid.*, p. 323.

> moros alançauan a los de la cueua, por la uertud de Dios tornauanse en ellos mismos et matauanlos; e por iuyzio de Dios et por este miraglo tan nueuo que dezimos moriron allí más de ueynte mil de los moros. Y añade la crónica que El rey don Pelayo quando esto uio, loo mucho el poder de Dios et la su gran merced; desi cobró coraçón et fuerça por la gracia de Dios, et salió de la cueua con aquellos que con él estaban, et mató a Alchaman et a muchos de los otros que con ell eran[35].

Si bien estos pasajes son de sobra conocidos dado que fueron transcritos por los diversos autores hasta el siglo XIX, bajo la óptica desde la cual hemos leído la crónica, es sumamente revelador que el texto haga mención de forma explícita a la intervención divina y a la ayuda que prestó al primer rey de la España restaurada pues al llevar a cabo el milagro, Dios, literalmente, «lidio por los suyos», situando el acontecimiento en el plano de la guerra santa.

Si bien podría atribuirse tal construcción al hecho de que la *Crónica* incorporaba a su discurso los relatos de los siglos precedentes dando cabida así a pasajes que formaban ya parte de la tradición narrativa, el inicio del relato sobre el cerco de Sevilla muestra de nuevo el espíritu de cruzada que inspiraba las acciones de Fernando III pues, señala el texto, una vez que el monarca había conquistado Jaén,

> entró y con grant proçesion que fezieron toda la clerezía. Et fue luego derechamiente para la mezquita mayor, que fizo luego poner nonbre Sancta María, et fizo y luego altar a onrra de sancta María, et cantar misa a don Gutierre, obispo de Córdoua; estableçió en ella luego siella et obispado, et heredó muy bien la yglesia et diol uillas et castiellos et heredamientos»[36].

No puede escapar la importancia simbólica y religiosa de estas acciones a través de las cuales los cristianos vencedores resignificaron los espacios sagrados. A diferencia de los pasajes referentes al siglo VIII que deben atribuirse a una tradición, los pasajes relativos a la conquista del reino de Sevilla fueron protagonizados por el propio Fernando III y su hijo, de manera tal que el testimonio de la crónica adquiere un especial valor para nuestro análisis al evidenciar el contexto cruzadista y las formas simbólicas que convertían las acciones militares en una guerra sagrada. Sin embargo y a pesar de este espíritu, no puede obviarse el hecho de que, según la propia crónica, la decisión de iniciar el cerco de Sevilla fue enteramente el resultado de un programa y una voluntad política y no producto de una inspiración divina. Luego entonces se plantea, una vez más, un viejo problema: ¿hasta qué punto las acciones militares fueron inspiradas y legitimadas a través de la vía religiosa y hasta qué punto lo fueron por intereses políticos, territoriales y materiales? Sobre ello volveremos al final del trabajo.

[35] *Ibid.*, p. 323.

[36] *Ibid.*, pp. 746-747.

LA *CRÓNICA DEL REY DON PEDRO* DE PERO LÓPEZ DE AYALA

El canciller de Ayala es tenido por los estudiosos como uno de los hombres de mayor preparación intelectual de la Castilla de su tiempo y su *Crónica* como uno de los mejores testimonios de aquel complejo siglo xiv[37].

Mayor ha sido la sorpresa de quien esto escribe al no encontrar en los primeros capítulos relativos a Alfonso XI más que una mención a la naturaleza sagrada de la guerra contra el islam, privilegiándose por el contrario la lectura política y subrayándose la vinculación de los acontecimientos del siglo xiv con aquellos del siglo viii. Así, tan solo se indica que

> E estando este rey don Alfonso sobre el real de Algezira, vinieron allí por servicio de Dios é por nobleza de caballería a la cerca de Algezira el Rey Don Carlos de Navarra é Don Gastón conde de Foix é señor de Bearne e fincaron allí[38].

Y añade la crónica a continuación:

> Después de todas batallas é conquistas que el noble Príncipe Rey Don Alfonso fizo cercó la villa é castillo de Gibraltar en el año del Señor de mil é trescientos é cuarenta y nueve [...] E este logar de Gibraltar es una villa é castillo muy noble é muy fuerte, é muy notable é muy preciada entre los Christianos é Moros: é aquel fue el primero lugar do Tarif Abencied en el tiempo del Rey Rodrigo pasó, é allí posó, por non facer daño en Algezira que era del Conde Don Illán, que fue el malo, por cuyo consejo venian los moros[39]...

Poco más es lo que puede extraerse de la crónica en este sentido, pues el relato de la conquista de Gibraltar termina con la muerte del rey como consecuencia de «la grand pestilencia» y el traslado de sus restos a Sevilla[40], sin hacer mención a ningún elemento de naturaleza divina o sacralizadora y como es bien sabido el resto de los capítulos se consagran a la vida política castellana. ¿Cómo explicar este silencio? Exploraremos una respuesta tentativa más abajo.

LA *CRÓNICA DE LOS REYES CATÓLICOS* DE HERNANDO DEL PULGAR

La *Crónica* de Hernando del Pulgar refleja como pocas obras la voluntad de construir una legitimidad política mediante el discurso histórico y no es necesario recordar aquí su importancia y sus características[41].

[37] López de Ayala, *Crónica del rey don Pedro.*

[38] *Ibid.*, p. 6.

[39] *Ibid.*, p. 7.

[40] *Ibid.*, pp. 8-11.

[41] Pérez del Pulgar, *Crónica de los señores Reyes Católicos.*

Evidentemente el apartado que demanda nuestra atención es el libro tercero, consagrado a la guerra de Granada. Si bien es cierto que los propios monarcas argumentaron ante el sultán mameluco de Egipto que protestaba por el desarrollo de las hostilidades que

> era notorio por todo el mundo que las Españas en los tiempos antiguos fueron poseídas por los reyes sus progenitores; y que si los moros poseían ahora en España aquella tierra del reino de Granada, aquella posesión era tiranía y no jurídica. Y porque por escusar esta tiranía, los reyes sus progenitores de Castilla y León, con quien confinaba aquel reino, siempre pugnaron por restituir a su señorío, según que antes había sido[42],

poniendo el énfasis en la naturaleza política del conflicto, no es menos cierto que, matizado o, por mejor decir, atenuado, pervivió el espíritu de guerra santa.

La atenta lectura de esta tercera parte muestra que son muy pocas las veces —por no decir ninguna— que se hace referencia a hechos sobrenaturales y, a diferencia de la crónica alfonsí, no se explicita la idea de que Dios participa activamente en el combate. Pero hay dos elementos que, dispersos en el texto, lo hacen presente.

El primero tiene que ver con la finalidad que se persigue en la guerra. Así, la finalidad queda explícita en el propio prólogo de la mencionada tercera parte al definir a la lucha en contra del emirato nazarí como una guerra santa —una guerra por «la fe»— y justa —por la «seguridad»—:

> El rey y la reina, después que por la gracia de Dios reynaron en los Reynos de Castilla é de León, conosciendo que ninguna guerra se debía principiar, salvo por la fe é por la seguridad, siempre tovieron en el ánimo pensamiento grande de conquistar el Reyno de Granada, é lanzar de todas las Españas el señorío de los moros y el nombre de Mahoma[43].

Esta naturaleza sagrada vuelve a explicitarse por medio de un discurso —como corresponde a un texto humanista— puesto en boca del duque de Medinaceli al calor de un debate que hubo entre los caballeros que participaron en la toma de Alhama a propósito de a quién correspondía el botín. Frente a la gravedad de la discusión y al daño que de ello se derivaba, el duque apartó a los suyos y les mandó no tomar botín y a los otros les confrontó diciendo:

> Preguntoos yo, caballeros, ¿qué guerra más cruel nos farían los Moros que la que el día de oy quereis facer a los Cristianos? Por cierto si venimos a dar venganza a nuestros enemigos é perdición a nuestros amigos, debeis insistir en esta demanda que faceis: pero aquellos que tovieren respecto a Dios é a la virtud, pospuesto el interés, aunque sea justo, se deben dexar dello en tal tiempo, por escusar tan grand inconviniente como desto que quereis se seguiría. Nosotros, […] no venimos aquí a

[42] Lomax, 1993, p. 237.

[43] Pérez del Pulgar, *Crónica de los señores Reyes Católicos*, p. 180.

pelear con los cristianos en favor de los moros, mas venimos por servicio de Dios é del Rey é de la Reina a salvar del poder de los moros a nuestros hermanos los cristianos, ni menos venimos con propósito de ganar bienes, mas de salvar ánimas[44].

La otra forma narrativa que refleja el carácter sagrado de la guerra está dada por el relato de las acciones que realizan los reyes en las ciudades conquistadas y que recuerdan a aquellas llevadas a cabo por Alfonso X en Jaén. De esta suerte, una vez conquistada y asegurada Alhama, apunta el cronista real:

El rey y la reina fundaron tres iglesias en tres mezquitas principales que había en aquella ciudad, la una iglesia fundaron a la vocación de santa María de la Encarnación, y la otra a la vocación de Santiago, y la otra de San Miguel, las cuáles consagró el Cardenal de España, y la reina las dotó de cruces y cálices e imágenes de plata, y de libros, y de ornamentos y de todas las cosas que fueron necesarias al culto divino. Y allende desto movida con devoción, propuso de labrar con sus manos algunos de los ornamentos para aquella iglesia de Santa María de la Encarnación, por ser aquella la primera iglesia que fundó en el primer lugar que se ganó en esta conquista[45].

La conversión de mezquitas en iglesias sería consignada por el cronista en diversas ocasiones (Ronda, Vélez-Málaga, Loja[46]), así como los loores que Fernando llevó a cabo en Sevilla y Córdoba para agradecer la victoria sobre los enemigos o bien, la visita de los Reyes Católicos al apóstol Santiago en 1486[47], visita que debe significarse en el contexto bélico del momento como una peregrinación en agradecimiento por las victorias recibidas y para buscar su intercesión a favor de los cristianos en su lucha contra los nazaríes.

La lectura de las crónicas puede arrojar cuatro conclusiones. En primer lugar, los textos se hacen eco de los contextos en los que fueron escritos y si bien en la crónica de Alfonso X se hace explícita la idea de una guerra santa al mencionar que Dios ha combatido por los cristianos, en la de Pero López de Ayala este elemento prácticamente desapareció para ser recuperado de forma explícita a finales del siglo XV. La conclusión, sin embargo, no es definitiva, pues sería necesario revisar otras crónicas de la primera mitad del siglo XIV,

[44] *Ibid.*, pp. 185-186.

[45] PÉREZ DEL PULGAR, *Crónica de los señores Reyes Católicos*, p. 188.

[46] En el caso de Loja, por ejemplo, apunta el cronista: «É fundáronse luego en la cibdad de Loxa en dos mezquitas dos iglesias, la una que es cerca de una fuente, a la advocación de Sancta María de la Encarnación, é la otra a la advocación de Sanctiago. É para estas iglesias embio luego la Reyna ornamentos muy ricos, é cálices, é cruces de plata, é libros, é todas las otras cosas necesarias al culto divino», *ibid.*, p. 276.

[47] *Ibid.*, p. 284.

aunque el silencio puede explicarse, con toda probabilidad, por el desarrollo en Castilla de una agitada vida política que desvió su atención del enemigo multisecular.

En segundo término, el lenguaje empleado es significativo de las ideas y conceptos que informan la argumentación legitimadora de la guerra contra el islam. Alfonso X entendía que la guerra se hacía por «cobrar» el territorio perdido por los godos, en tanto que para el canciller de Ayala se trataba de «conquistas» de las plazas musulmanas del estrecho; para Hernando del Pulgar, la guerra se iniciaba porque era «santa» —es decir, en servicio de Dios— y «justa» —para defenderse de un enemigo externo—. En cualquier caso es significativo que en ninguno de los tres textos castellanos se utilice el término «guerra santa», no obstante lo cual la naturaleza sagrada estaría dada o bien por la mediación e intervención directa de Dios o bien por los gestos, ritos y símbolos que acompañan la conquista, tal y como han puesto de manifiesto los especialistas.

Por otra parte, debe subrayarse el hecho que las propias crónicas son ambiguas al definir la naturaleza de la guerra. Quizás efectivamente sea imposible calibrar hasta qué punto primaban los intereses políticos y materiales o si estos estaban supeditados a una actitud o mentalidad religiosa. Muy probablemente la única respuesta correcta es aquella que considera a los distintos factores —políticos, materiales, territoriales, espirituales e ideológicos— como parte de un todo. Es precisamente esta multiplicidad y conjugación de factores la que dio fuerza y continuidad en el tiempo a un proyecto de expansión militar y territorial que se legitimó a través del discurso histórico y la que obliga al historiador a adoptar un enfoque sistémico con la finalidad de comprender mejor las realidades medievales. No hacerlo, implicaría fragmentar una realidad harto compleja y desvirtuar el o los sentidos que ese proceso de lucha multisecular al que llamamos Reconquista tuvo para sus actores y contemporáneos.

Finalmente, debe subrayarse, una vez más, la función y utilidad del discurso histórico en la construcción del proyecto político desarrollado por la Corona castellana entre los siglos XIII y XV. Se trata, sin duda, de una herramienta utilísima que contribuyó a crear una conciencia identitaria, a vincular los hechos presentes con aquellos del pasado y, en consecuencia, a vincular a la monarquía castellana con sus propios orígenes. También contribuyó a ofrecer una versión sintética, coherente y homogénea del pasado, convirtiéndose así en una vía de transmisión privilegiada de ideologías y proyectos políticos determinados y en un eficaz instrumento legitimador de una monarquía en construcción.

III

GUERRA SANTA Y CANCILLERÍA EN TORNO A LAS NAVAS

EXPRESIONES DE LA GUERRA SANTA EN LAS FUENTES DEL REINADO DE PEDRO EL CATÓLICO, REY DE ARAGÓN Y CONDE DE BARCELONA (1196-1213)

Martín Alvira Cabrer
Universidad Complutense de Madrid

Atendiendo al interés de los organizadores de este coloquio por las «palabras» y las «imágenes» de la guerra santa, más que por la discutida definición de este concepto, abordamos aquí el estudio de las expresiones (palabras, ideas) encontradas en las fuentes narrativas, trovadorescas y documentales del reinado de Pedro el Católico, rey de Aragón y conde de Barcelona. La búsqueda se ha centrado en el «vocabulario de la guerra santa» *(bellum sanctum, bellum sacrum, zelo fidei, fidei christiane, christiani nominis, honorem Dei, christianitatis, defenssionem, exaltationem, propagationem, ampliationem, confusionem, despossessionem, oppresionem…)*, lo que podríamos llamar los «verbos de la guerra santa» *(deffendere, expugnare, impugnare, subjugare, liberare, restaurare, exterminare…)*, los «nombres del enemigo» *(inimicos Crucis Christi, pagani, barbari, sarraceni, moros, renegados, descreídos, herejes…)* y el más específico «vocabulario de cruzada» *(Jerusalén, Sepulcro, Ultramar, cruzados, negotium Christi, cruzada…)*[1]. Hemos optado por manejar las fuentes escritas en vida de este monarca (1196-1213), incluyendo algunos testimonios datados después de su muerte[2]. Nuestro objeto de estudio es, por tanto, la guerra santa en la Corona de Aragón de finales del siglo XII y principios del XIII, y, más concretamente, puesto que la mayor parte de las fuentes analizadas procede del ámbito regio, las formulaciones de la guerra santa en la monarquía catalanoaragonesa y su entorno más próximo en este momento histórico.

[1] Sobre la terminología de la guerra santa en torno a 1200 puede verse Cipollone, 1996.

[2] Las noticias de las fuentes narrativas breves (anales, cronicones) son difíciles de datar. Los textos conservados suelen ser posteriores o muy posteriores a 1213, pero no puede descartarse que las noticias del reinado tengan un origen coetáneo o, al menos, cercano a los hechos. Agradezco a Stefano M. Cingolani la posibilidad de manejar sus transcripciones de los anales barcinonenses, de los que prepara una nueva edición en la colección Monumenta d’Història de la Corona d’Aragó (Universitat de València).

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 127-154.

Afirma Juan Fernando Utrilla que «el principal fundamento ideológico de la expansión» de los reyes aragoneses de los siglos XI-XII (después de Sancho Ramírez) fue el vasallaje hacia el Papado y la «predicación de cruzada contra el infiel»[3]. El célebre testamento de Alfonso el Batallador insistiría en esa vocación religioso-guerrera encarnada por las órdenes militares, vocación que el conde de Barcelona Ramon Berenguer III y los primeros monarcas de la Corona de Aragón, Ramon Berenguer IV y Alfonso el Casto (o el Trovador), habrían cultivado en su relación con los freires y en sus campañas militares antimusulmanas[4]. Del padre de Pedro el Católico, Antonio Ubieto dijo que encarnaba un «espíritu de reconquista» que habría sustituido hacia 1200 al antiguo «espíritu de frontera», una idea expresada en 1977 y que hoy es bastante matizable[5]. Lo que ofrece menos dudas es la madurez adquirida por las nociones de guerra santa y cruzada en los años finales del siglo XII, esto es, a comienzos del reinado de Pedro el Católico, un proceso que tiene relación con la fusión de estas concepciones bélico-religiosas con la idea hispánica de «restauración» o «reconquista» y que Carlos de Ayala ha llamado «hispanización de la cruzada»[6].

ENTRE SARRACENOS Y HEREJES: EL REY DE ARAGÓN HACIA 1200

Cuando Pedro el Católico inició su reinado, a finales de abril de 1196, la Península Ibérica y también el conjunto de la cristiandad vivían un momento de temor y zozobra. En julio de 1195, los castellanos habían sufrido una dura derrota en la batalla de Alarcos a manos del ejército califal almohade, lo que dejó abiertas las fronteras cristianas a los ataques islámicos. Fue en esos meses cuando el trovador de origen genovés Folquet de Marselha compuso una célebre canción de cruzada en la que animaba a los caballeros cristianos a morir por la causa de Dios, pues primero se había perdido el *Sepulcro* (Jerusalén en 1187) y ahora se estaba perdiendo *Espanha*[7]. Si recordamos de nuevo esta conocida composición es porque en ella se menciona expresamente al rey de Aragón Alfonso el Trovador, padre de Pedro el Católico[8].

En este complicado contexto, en junio de 1196, al poco de asumir el trono, el joven rey estableció que se le diera sepultura en Sigena, el monasterio de la orden militar del Hospital de San Juan de Jerusalén fundado por su madre, la

[3] UTRILLA UTRILLA, 2007, pp. 106-107 y 117-118. Sobre la guerra santa en el siglo XI aragonés debe verse también LALIENA, 2009.

[4] Véase AYALA MARTÍNEZ, 2007b, pp. 29-32; BARQUERO GOÑI, 2011, pp. 173-174; y sobre todo la excelente síntesis, que recoge la bibliografía anterior, de BONET DONATO, 2011.

[5] UBIETO ARTETA, 1977, pp. 107-114; e ID., 1981, pp. 276-280.

[6] AYALA MARTÍNEZ, 2007b.

[7] «… Que·l Sepulcre perdet premeiramen/ et ar sufre qu'Espanha·s vai perden», FOLQUET DE MARSELHA, *Hueimais no·y conosc razo* (*ca.* 1195-1196), ed. y trad. de RIQUER, 2001, t. I, cap. 27, nº 112, pp. 599-603, estr. I, v. 6-7 y t. II, v. 16-18.

[8] «*… E nostre reys d'Arago*», *ibid.*, estr. IV, v. 37.

reina Sancha de Castilla[9]. En noviembre de 1204, Pedro fue coronado por el papa Inocencio III en Roma, donde renovó el vasallaje de sus reinos a la Santa Sede y se comprometió a servir a la Iglesia «*defendens fidei catholicam et persequens hereticam pravitatem*»[10]. Para resaltar esta cercanía al papado de Pedro el Católico, el trovador del Vianés Guilhem Magret le llamó entonces «*Rei aragones, legatz de Romaigna*»[11]. Ya antes de este importante episodio, el monarca intentó poner en marcha una campaña militar para conquistar Mallorca, vieja aspiración de su dinastía. La isla había sido ocupada por los almohades en septiembre de 1203, lo que suponía una grave amenaza para la Corona de Aragón. Con este fin negoció con el papa, quien llegó a aceptar su petición de establecer una sede episcopal en Mallorca, una vez conquistada a los musulmanes[12]. Fue en esos momentos cuando el gran trovador tolosano Pèire Vidal, tan vinculado a las cortes hispanas, le animó desde Malta a que pusiera todo su esfuerzo «en destruir a los paganos»[13]. El proyecto balear, sin embargo, no saldría adelante. Pocos meses después de quedar estancado, en septiembre de 1206, el castellán hospitalario de Amposta, el maestre del Temple en Provenza y España, y un barón catalán acordaron en Acre el matrimonio del monarca con María de Montferrato, titular del reino de Jerusalén, una maniobra política aún a debate que nos habla del prestigio que reportaba la cruzada de Tierra Santa, también en el caso de un monarca hispano[14].

[9] «*Volo etiam omnibus fieri manifestum quod ego offero et trado corpus meum ad sepeliendum monasterio de Sixena*», Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico*, t. I, nº 53 (Zaragoza, 6 de junio de 1196).

[10] «*Ego Petrus, rex Aragonum, profiteor et polliceor quod semper ero fidelis et obediens domno meo pape Innocencio eiusque catholicis successoribus et Ecclesie Romane, regnumque meum in ipsius obedientia fideliter conservabo, defendens fidei catholicam et persequens hereticam pravitatem*», *Ordo coronationis Petri regis Aragonum* (9-11 de noviembre de 1204), Mansilla Reoyo (ed.), *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, nº 307 y Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico,* t. II, nº 485. Sobre la coronación, véase Smith, 2004, pp. 43-78.

[11] «*Rei aragones, legatz de Romaigna,/* [...] *q'el loc de Saint Peir'es pausaz/ e drechuriers reis coronaz!/ E pos Deus vos a mes lai sus,/ membre·us de nos que em za jus!*», Guilhem Magret, *Ma dompna·m ten pres* [*ca.* 1205-...], ed. y trad. de Riquer, 2001, t. II, cap. 42, nº 180, pp. 921-923, estr. V, v. 41-50. Sobre las relaciones de Pedro el Católico con la poesía trovadoresca debe verse Guida, 2006.

[12] Los documentos relativos a este proyecto en: Mansilla Reoyo (ed.), *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, nº 295 y Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico*, t. II, nº 440 (14 de febrero de 1204); Smith, 2004, nº 6 y Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico*, t. II, nº 472 (8 de agosto de 1204); e *ibid.*, nº 546 (16 de junio de 1205). Sobre este tema, Smith, 2004, pp. 40-42 y 50-51; y también Id., 2011, p. 167.

[13] «*Al rey Peire, de cui es Vics,/ e Barsalon' e Monjuzics,/ man que meta totz sos afics/ en destruire·ls pagans de lai,/ qu'ieu destruirai totz sels de lai*», Pèire Vidal, *Pus ubert ai mon ric tezaur* (*ca.* 1204-1205), ed. y trad. fragmentarias de Riquer, 2001, t. II, cap. 41, p. 864. El trovador estaba entonces al servicio del corsario genovés Enrico Pescatore, luego conde de Malta, Grimaldi, 2013, pp. 7-8.

[14] Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico*, t. II, nº 657 (Acre, 22 de septiembre de 1206). Los representantes del rey eran Jimeno de Lavata, castellán de Amposta, Ponç Marescalc, maestre del Temple, y Pere de Creixell. Sobre este asunto, véase Smith, 2004, pp. 171-173.

Desde 1207 Pedro el Católico comenzó a movilizarse de nuevo contra los almohades, acelerando los preparativos militares en 1208-1209. En febrero de 1210, el papa Inocencio III le ponía como ejemplo al hablar de «nuestro queridísimo hijo en Cristo Pedro, ilustre rey de Aragón», quien, «inflamado por el celo de la fe ortodoxa, ataca la perfidia de los sarracenos»[15]. Apelando al rey Alfonso VIII de Castilla a través del arzobispo Rodrigo de Toledo, el pontífice le exhortaba a emular «tan piadoso propósito por el nombre de Cristo [...] con la misma piedad y similar devoción» que las demostradas por el monarca catalanoaragonés, pues era un «servicio de Dios» en defensa «del nombre cristiano»[16]. Esta guerra antialmohade iniciada por Pedro el Católico le llevaría a conquistar en el verano de 1210 los castillos del Rincón de Ademuz (Castielfabib, Ademuz, El Cuervo y Serrella), al noroeste del futuro reino de Valencia. Y lo que es más importante, esta es la misma guerra que precipitaría meses después la gran batalla de Las Navas de Tolosa[17]. La campaña de 1212 fue asimilada a una verdadera cruzada y gozó de una gran cobertura espiritual e ideológica. Las palabras de dos *crucesignati* normandos, en documentos recién dados a conocer por Daniel Power, insisten en la plena condición de cruzada que tuvo la empresa de Las Navas[18]. El juglar Perdigon instó en esos momentos al rey de Aragón a que se uniera a Alfonso VIII de Castilla en la lucha contra los «renegados»[19]. Y de forma mucho más vehemente, su paisano el trovador Gavaudan

[15] «*Cum igitur carissimus in Christo filius noster P*[*etrus*] *Aragonum rex illustris orthodoxe fidei zelo succensus, quam perfidia sarracenorum impugnat, ad expugnandum eos...*», Mansilla Reoyo (ed.), *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, nº 416 y Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico*, t. III, nº 1.007 (Letrán, 16 de febrero de 1210).

[16] «*... Pro Christi nomine tam pium propositum emulando, ad opus huiusmodi pietatis simili devotione consurgat* [...] *auctoritate nostra in remissionem eis peccaminum iniungentes, ut dicto regi ad promovendum tantum Dei servitium consilium et auxilium opportunum impendant* [...] *quod in eius executione monstretis quam sinceri sitis christiani nominis zelatores*», *ibid.* El 12 de abril de 1211 el papa autorizó al rey de Aragón a revocar las donaciones que había hecho durante los años de su minoría para sufragar los gastos de la guerra contra los musulmanes *(... graves et grandes expensas subire in expugnando christiani nominis inimicos...)*, Mansilla Reoyo (ed.), *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, nº 453 y Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico,* t. III, nº 1.156.

[17] Sobre las iniciativas del rey Pedro en la guerra contra los almohades, véase Alvira Cabrer, 2012, pp. 66-71; y más ampliamente Id., 2014c.

[18] Richard de Graye recibió 120 libras tornesas de los canónigos de Bayeux «*ad peregrinationem meam faciendam in Hispaniam, cum crucesignatus essem contra Sarracenos*» (2 de abril de 1212), *Antiquus Cartularius Ecclesiae Baiocensis (Livre Noir)*, t. II, nº 311, pp. 33-34; y Barthélemy Chesnel hizo una donación al priorato de Sacey «*cum essem crucesignatus et apud Hispaniam in auxilium Christiane fidei contra paganos uellem proficisci*» (confirmación del obispo Guillaume de Avranches, 2 de mayo de 1212), Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 5441, t. II, p. 164. Los dos documentos citados por Power, 2013, p. 1055, n. 27. Compárense estas expresiones con las encontradas en los testamentos de combatientes hispanos que comentamos más adelante.

[19] «*Del rei d'Aragon m'es gen,/ quar tan li platz enantir/ tot quan bos pretz deu grazir;/ e·l rei n'Anfos eissamen,/ qu'ab rics faitz d'emperador/ creis s'onor;/ don sapchatz/ que acordatz/ los volgr'en patz/ vezer contra·ls renegatz*», Perdigon, *Entr'amor e pessamen* (*ca.* 1211-1212), ed. y trad. fr. de Chaytor, *Les chansons de Perdigon*, nº V, pp. 14-18, esp. 17 (estr. VI). Sobre la data, ed. y trad. de Riquer, 2001, t. II, cap. 47, p. 956.

apeló —seguramente entonces— a la unidad de todos los cristianos (incluidos aragoneses y «cerdanos» [¿catalanes?]) frente a una temida invasión de la Península y Provenza por los musulmanes, «falsos perros, malditos sin fe»[20]. Era la hora de darles muerte —escribió en su célebre canción de cruzada—, porque así sería «Dios honrado y servido donde Mahoma era reverenciado»[21]. Como es sabido, la participación de Pedro el Católico y sus hombres en la campaña de 1212 fue inmediata, numerosa y muy destacada: «Rey de Aragón, franco, humilde y de buen origen, vos servís a Dios con buen corazón, humildemente; sea Él con vos y digamos todos "Amén"», escribiría pocos meses después de la gran victoria el trovador y caballero pobre de Auvernia Pons de Capduelh[22].

Tras regresar de Las Navas es cuando Pedro el Católico decidió hacer frente al dilema que arrastraba desde marzo de 1208: su señor, el papa, había predicado una cruzada contra sus parientes, aliados y vasallos del sur de Francia, a los que se acusaba de complicidad con la herejía. Tras contemporizar, negociar con unos y con otros, e intentar hasta el último momento la vía diplomática, el rey de Aragón apostó por convencer al Papado mediante una política de hechos consumados. En septiembre de 1213 se enfrentó en Muret al ejército de la cruzada albigense en condiciones ventajosas, pero fue vencido por los «*milites*

[20] «*Dels falses cas, ses ley marritz*», Gavaudan, *Senhor, per los nostres peccatz* (*ca.* 1195-1211), ed. y trad. de Riquer, 2001, t. II, cap. 52, nº 208, pp. 1049-1052, estr. III, v. 27.

[21] «*E mortz als cas!/ E Dieus er honratz e servitz/ On Bafomet era grazitz*», *ibid*., estr. VIII, v. 65-67. Nótese el contraste de esta virulencia con el tono elogioso hacia los musulmanes del trovador catalán Raimon Vidal de Besalú en su *Arte del juglar* (*ca.* 1209), una célebre pieza en la que nombra a varios barones catalanes, aragoneses y castellanos protagonistas de la batalla de Las Navas, además de a los reyes de Aragón y Castilla. En ella, el trovador habla de «un sabio y noble sarraceno» (*us conoissens sarrazí ric*, v. 283-284), de «un sultán de España que era tan valeroso como sus antecesores» (*En Espanha ac .I. soudan, / valen segon sos ancessors*, v. 288-289) y de «un dignatario de Marruecos, que era justo, valiente, franco, generoso, conquistador y muy arrojado y corajudo» (*e levet s'en us almassors/ vas Marrocx, adretz e valens/ e francx e larcx e conquerens/ et abrivatz a totz coratges*, v. 290-293), alabando a los antiguos almorávides (*bona companha e noblas gens*, v. 504-505) e incluso a los mismos almohades (*linhatge ric e fort* [de] *noble cors*, v. 516 y 519), Raimon Vidal de Besalú, *Abril issi'e mays intrava*, Huchet (ed. y trad. fr.), 1992, pp. 37-139, v. 281-528; y trad. de Rodríguez Velasco, *Castigos para celosos, consejos para juglares*, pp. 173-219, esp. 184-190. Sobre esta composición, véase también Espadaler, 2012.

[22] «*Reis d'Aragon, francs, humils, de bon aire,/ vos serves Deu de bon cor humilmen;/ El si'ab vos e tuich digam "Amen"*», Pons de Capduelh, *So c'om plus vol e plus es volontos* [verano 1213], ed. y trad. de Riquer, 2001, t. III, cap. 78, nº 255, pp. 1267-1269, estr. VI, v. 41-43. Sobre la participación catalanoaragonesa en esta campaña, véase Alvira Cabrer, 2012, pp. 415-419; e Id., 2014a. Entre los cruzados occitanos que se sumaron a la campaña de Las Navas había dos caballeros gascones de cuyas motivaciones también tenemos constancia documental: Arsius de Montesquiu (fr. Arsieu de Montesquiou, condado de Armagnac) contrató un préstamo en 1212 para poder ir «*pro amore Dei ad Ispanias ad expugnandos sarracenos*»; y Arnaut Guilhem de Peiriçans (fr. Peyrissas, condado de Astarac) hizo una donación a la abadía cisterciense de Berdoas (fr. Berdoues, Astarac) «*amore Dei et Sancte Crucis quam iturus ad Ispanias ad debellandum pro Christi nomine Sarracenos*», ed. de Cazauran, *Cartulaire de l'abbaye de Berdoues*, nº 112, pp. 86-87 (cit. *Canso*, ed. y trad. fr. de Martin-Chabot, *La chanson de la croisade des Albigeois*, t. III, p. 65, n. 1) y nº 331, pp. 225-226. Ambos citados por Gómez, inédita, p. 131.

Christi» de Simon de Montfort, quienes le dieron muerte durante el combate[23]. El celoso defensor de la fe ortodoxa contra los sarracenos pasó a convertirse en un rey pérfido, falso e impío, además de fautor de herejes, imágenes que los autores más cercanos a los dirigentes franco-eclesiásticos de la cruzada albigense se aprestaron a difundir[24]. Tras lo ocurrido en la batalla de Muret era realmente difícil contrarrestar esta negativa imagen creada por sus enemigos, pero tampoco pudo olvidarse que el rey Pedro, como escribió pocas semanas después del desastre su hermana Constanza de Aragón, emperatriz y reina de Sicilia, «había sido toda su vida un caballero de la Iglesia, un guerrero por la fe y un hijo especial de su Santidad Apostólica»[25].

Estas circunstancias históricas tan contradictorias hacen que el estudio de las expresiones de la guerra santa en las fuentes del reinado de Pedro el Católico, y a diferencia de los demás monarcas ibéricos de su tiempo, deba abordarse necesariamente en un doble plano: el de la guerra santa contra los musulmanes y el de la guerra santa contra los herejes.

LA CORONA DE ARAGÓN Y LA GUERRA SANTA ANTIHERÉTICA

Comenzaremos justamente por esta última, materializada en la ya citada cruzada albigense. Se trataba de una forma de cruzada nueva, una cruzada en el

[23] Sobre la batalla de Muret y sus circunstancias, Alvira Cabrer, 2002a; Id., 2008a; Id., 2011; Id., 2013; Id., 2014b; Id., 2014d; e Id., 2015.

[24] Los testimonios más explícitos pueden leerse en la *Hystoria Albigensis* (*ca.* 1213-1218) del cisterciense francés Pierre des Vaux-de-Cernay, familiar de Simón de Montfort: «*De malicia regis Aragonum*»; «*Circa festum vero Dominice apparitionis* [1213], *rex Aragonum, Petrus, qui negotio fidei plurimum invidebat, venit Tolosam et fecit ibi multos dies, excommunicatis et hereticis comunicando* […]; *rex* […] *sicut infidelissimi* […]; *Rex vero Arragonensium in nullo resipiscens, sed quod male proposuerat pejus adimplens, hereticos omnes et excommunicatos* […] *in sua protectione suscepit*; *rex Aragonensium per nuntios suos jam circumvenire intendebat simplicitatem apostolicam et per suggestionem falsitatis et veritatis suppressionem impetraverat litteras* […]; *Post celebratum concilium prelatorum apud Vaurum cum rex Aragonum perfidissimus exiisset a Tolosa* […]; […] *super hec omnia dicebatur in tota terra Albigensi et celebri jam erat sermone vulgatum quod rex Aragonum congregabat exercitus suos, ut intraret cum superbia terram nostram militesque Christi de terra illa penitus exstirparet*; *Rex autem impius…*», Pierre des Vaux-de-Cernay, *Hystoria Albigensis*, cap. 121, 367, 369, 389, 399, 412, 442 y 447. También en el poema *Versus de victoria comitis Montisfortis* (*ca.* 1215-1216), escrito por un cisterciense anónimo para celebrar la batalla de Muret: «*illum rex* […]/ *federa constituit, fautorque fit impietatis*; *Adversus Christum rex impius arma paravit;/ Stultus et infelix frustra conatur in illum*; *Hinc heresis socios sobio perfidieque sequace/ Aggregat, ad bellum promptos verbisque minaces,/ Cum quibus invadit terra*; *rex* […] *superbo*; *Inveniunt corpus miseri regis laceratum,/ Inter scismaticos horrendo funere stratum;/ Prosilit hoc viso Simon pius, et lacrematur*» (v. 25 y 28, 48-49, 63-65, 92 y 193-195).

[25] «*… Fratris nostri regis Aragonum qui tantus erat* […] *cum toto tempore vite sue miles Ecclesie fuerit et pro fide bellator extiterit, limen et terminus in quo stabat furor ille ac impetus immanium barbarorum, cum Apostolice Sanctitatis fuerit filius specialis*», Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico*, t. IV, nº 1.661 (noviembre-diciembre de 1213).

interior de la cristiandad y, en el caso de la Corona de Aragón, claramente hostil a sus tradicionales intereses ultrapirenaicos. Por todo ello, la cruzada albigense fue pronto cuestionada por muchos, especialmente en el sur de Francia[26].

Las fuentes del reinado de Pedro el Católico ofrecen al menos tres interpretaciones distintas de esta guerra santa. La primera es de aceptación de la cruzada albigense como una empresa sagrada contra los herejes, enemigos internos de la cristiandad. Esta interpretación no existe en las fuentes diplomáticas de Pedro el Católico, que no mencionan la guerra antialbigense. Si acudimos a las fuentes narrativas manejadas, de los quince anales y crónicas escritos mayoritariamente en Cataluña (que suman 24 si añadimos los procedentes de las tierras occitanas en mayor o menor medida vinculadas a la Corona catalanoaragonesa), siete (7/15, 7/24) hablan expresamente de la cruzada antiherética: el *Obituario* o *Cronicón de Roda* (acabado en 1211), que lo hace de forma crítica, como ahora comentaremos; los *Anales de Tortosa II* (terminados en 1210) y los más tardíos *Annals de Barcelona de 1311*, cuyas noticias tienen un tono neutro[27]; los *Annals de 1285*, el *Cronicó de Perpinyà* (*ca.* 1282-1289) y los *Annals de Tortosa I* (1099-1323), los tres datados tardíamente, que repiten la noticia de la destrucción de Béziers[28]; y los *Anales de Ripoll II* (38 a. C.-1302), que recogen una noticia biográfica de Inocencio III (redactada después de 1216) en la que se dice que el papa «restituyó la tierra de los herejes, esto es de Carcasona y Tolosa, a los católicos»[29]. Este último testimonio, abiertamente pro-pontificio, está alejado de las percepciones de la corte y resulta, en este sentido, bastante excepcional[30].

Una segunda interpretación contempla la cruzada albigense como una guerra santa legítima, pero desviada. Contamos con un testimonio aragonés muy esclarecedor, recién citado y al que ya hemos hecho referencia en otras ocasiones. Es la última noticia del *Obituario de Roda* (Huesca), que relata los acontecimientos ocurridos entre 1209 y 1211 en el sur de Francia con un tono sumamente crítico. El autor reconoce que los cruzados combatían a los herejes y a sus cómplices por orden del Papado, pero deslegitima su causa al acusarlos de violencias sin

[26] Un reciente análisis de esta cuestión en AURELL, 2013, pp. 214-258.

[27] «*Era MªCCªXLVIIª, anno MºCCVIIII. Gens catholica venit contra hereticos in partibus Biteris et Carcassone. Et in mense iulio capta est Biterris, in qua interfecti sunt plusquam XXV millia hereticorum. Continuo ab eisdem mense augusto capta est Carcassona et quamplurima oppida hereticorum*», *Anales de Tortosa II*, p. 138; «*Anno MCCVIIIº, intraverunt crucesignati in Carcasses*», *Annals de Barcelona de 1311*, fº 7rº.

[28] *Annals de 1285*, fº 1vº (A) y 1rº (B); *Cronicó de Perpinyà*, p. 14 (*En l'any M.CC.VIII.* [1209] *fo destruÿtz Besers lo jorn de la Magdalena*); y *Annals de Tortosa I*, p. 26.

[29] «*Era MCCLIIII, anno Domini MCCXVI. Obiit dominus Innocencius Papa IIIus*. […] *Hic restituit terram hereticorum, scilicet Carcasonensis et Tolosanam, catholicis*», *Anales de Ripoll II*, p. 99.

[30] Véanse los comentarios sobre esta noticia de CINGOLANI en *El annals de la família rivipullense i les genealogies de Pallars-Ribagorça*, p. 66. También es original la noticia sobre la actividad de Santo Domingo de la *Crónica Comunia de Barcelona*: «*in partibus Tholosanis, ubi contra hereticos verbo et exemplo predicabat*» (fº 28vº [A] y fº 34rº [B]).

número y desmanes incontrolados[31]. Una denuncia similar, aunque más breve, menos explícita y referida únicamente a la sangrienta conquista de la ciudad de Béziers en julio de 1209, puede leerse en la crónica occitana de Montpellier, señorío ligado desde 1204 a la monarquía catalanoaragonesa[32].

La tercera interpretación es el ocultamiento de la cruzada albigense, que pasa por el ocultamiento de la herejía: sin herejes, la cruzada antiherética no tenía sentido. Ésta es la interpretación mayoritaria en las fuentes catalanoaragonesas, por cierto, la misma que se observa en las fuentes occitanas más hostiles a los cruzados[33]. Dos actas oficiales de Pedro el Católico reconocen la existencia de la herejía. Una es el edicto antiherético promulgado en Girona en febrero de 1198[34]. La segunda es la sentencia dictada contra los *hereticos* tras el coloquio de Carcasona de febrero de 1204, por la que el rey los condenó como «*fidei inimicos*»[35]. Después de esta fecha, el término «hereje» desaparece de la documentación oficial. Es cierto que Pedro el Católico juró en Roma perseguir la «*hereticam pravitatem*» en noviembre de 1204, y también que durante el asedio de Carcasona por los cruzados, en el verano de 1209, intentó convencer a su vasallo, el vizconde Raimon Roger Trencavèl, de que expulsara de la ciudad a los *eretges*, a los que llamó «locas gentes» *(folas gens)*, pero estamos ante expresiones externas a la monarquía —la primera procede de la curia pontificia y las segundas del clérigo y poeta navarro-occitano Guilhem de Tudela, autor de la primera parte de la *Canso de la Crozada*—[36]. Un documento regio de marzo de

[31] «*ANNO MºCCºVIIIIº. Cruciferi ex precepto domini pape ad destruendam gentem hereticorum et coadiutores eorum venerunt in Bederres et in Carcasona et ceperunt eas cum omnibus terminis earum, et interfecerunt vicecomitem dominum illius predicte terre, et deddit cruciferis dominus papa ducem et principem abbatem Cistellentium, et ceperunt Benerba et Termens et Pamias et Albi et Caparetum et Zabaurum, et obsederunt Tolosam, et interfecerunt in omnibus predictis civitatibus et castellis et villis et terris amplius quam centum milia virorum et mulierum cum parvulis suis, et pregnantes mulieres interficiebant, et quosdam excoriabant, et nullus a manibus eorum evadere poterat, et multa alia que ab eis facta sunt non possunt enumerari*», *Obituario de Roda* o *Chronicon Rotense*, p. 192. Sobre esta noticia, Alvira Cabrer, 2003.

[32] «*E l'an de M et CC et VIIII, lo jorn de Sancta Madalena, fon Bezers destrutz, els homes mortz e las femenas, els enfans*», *Le Petit Thalamus de Montpellier*, año 1209 (ms. D); «*En aquest an, lo jorn de Sancta Magdalena, lo duc de Borgonha, lo comte de Nivers e·l comte de Sant Paul prezeron Bezes et auciron tota la gent*», *ibid*. (ms. A).

[33] Sobre todo en la continuación anónima de la célebre *Canso de la Crozada* (*ca.* 1219-1228), compuesta por un poeta occitano vinculado a los condes de Tolosa, ed. y trad. fr. de Martin-Chabot, *La chanson de la croisade des Albigeois*, t. II y III. Al respecto, véase Raguin, 2015, pp. 129-133.

[34] En dicho edicto se ordena que «*valdenses, videlicet qui vulgariter dictintur "çabatati" qui et alio nomine se vocant pauperes de Lugduno, et omnes alios hereticos* sean expulsados de sus tierras por su condición de *inimicos crucis Christi christianeque fidei violatores, et nostros etiam regni nostri publicos hostes*», Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico*, t. I, nº 128 (Girona, febrero de 1198).

[35] *Ibid*., t. II, nº 438 (Carcasona, febrero de 1204).

[36] *Ordo coronationis Petri regis Aragonum* (9-11 de noviembre de 1204), Mansilla Reoyo (ed.), *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, nº 307 y Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico*, t. II, nº 485; y Guilhem de Tudela, *Canso de la Crozada*, estr. 27, v. 22 y estr. 28, v. 3. Sobre las palabras empleadas para denominar a los herejes puede verse Alvira Cabrer, 2009.

1211 hablará de los excomulgados pertinaces y de los que atentaren contra el clero, pero sin mencionar explícitamente a los herejes[37]. Y la última vez que un escribano del rey empleó esta palabra fue en enero de 1213, en el documento que recogía las propuestas presentadas por Pedro el Católico a los dirigentes eclesiásticos de la cruzada albigense, reunidos en el concilio de Lavaur, para llegar a un acuerdo de final de las hostilidades, pero justamente para afirmar que los condes de Foix y de Comminges debían ser respetados por los cruzados porque no eran «herejes»[38].

El silencio en torno a la herejía es más evidente en las fuentes narrativas breves, principalmente anales y cronicones, escritas en el sur de Francia (Béziers, Burdeos, Carcasona, Marsella, Montpellier, Narbona y Tolosa): cinco de los nueve consultados (5/9) hablan de cruzados *(crucesignati, crozatz, crozaz)* y de cruzada *(crozada, crozadas)*, pero ninguno menciona la palabra «herejes»[39]. Con todo, el testimonio más esclarecedor es el de los primeros *Gesta Comitum Barchinonensium*, crónica oficial de la Corona de Aragón. La noticia sobre el reinado de Pedro el Católico fue escrita poco después de 1214 en el monasterio de Ripoll con informaciones posiblemente procedentes de la corte, en concreto del entorno del conde Sancho, tío del monarca y regente hasta 1218 en nombre de Jaime I[40]. Aquí tampoco hay herejes ni cruzada albigense; se dice que el rey de Aragón aceptó el vasallaje de Simón de Montfort por Carcasona (1211) obedeciendo fielmente al Papado; se silencia la conquista de Carcasona por los cruzados en 1209[41]; y la batalla de Muret se presenta como una operación interna de la Corona de Aragón, como el enfrentamiento entre un monarca obligado a defender a sus hermanas, las infantas Leonor y Sancha, esposas del conde Raimon VI de Tolosa y su hijo Raimon el Joven, frente a un vasallo rebelde y cerrado a todo acuerdo, Simón de

[37] Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico*, t. III, nº 1.136 (Lleida, 21 de marzo de 1211).

[38] «*Et quoniam comes Convenarum nec fuit unquam hereticus nec eorum susceptor sed potius impugnator* […] *Item, cum comes Fussensis nec hereticus fuerit nec sit, pro eo memoratus rex petit et rogat…*», Mansilla Reoyo (ed.), *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, nº 492 y Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico*, t. III, nº 1.434 (Tolosa, 16 de enero de 1213).

[39] *Cronicón de la abadía de San Pablo de Narbona*, col. 39; *Cronica de Besièrs I*, p. 83; *Cronica de Besièrs II*, p. 85 *(crozadas, crozada, crozatz)*; *Cronicón de la iglesia de Santa Coloma de Burdeos*, p. 245; *Cronica occitana de los condes de Tolosa* (d. 1249), nº 36, p. 94 *(crozaz)*; *Crónica latina de los condes de Tolosa* (d. 1258), nº 39, p. 95 *(crucesignatis)*; *Le Petit Thalamus de Montpellier*, años 1209-1229; *Anales de la abadía de San Víctor de Marsella*, p. 153 *(crucesignatis)*; *Necrologio de la iglesia de San Nazario de Carcasona*, cols. 35-36 *(crucesignatis)*. Sobre estas fuentes breves puede verse Alvira Cabrer, 2006. Y sobre la aparición del término «cruzada», véase la contribución de Benjamin Weber en este volumen «El término "cruzada" y sus usos en la Edad Media. La asimilación lingüística como proceso de legitimación», pp. 221-234.

[40] *Gesta Comitum Barchinonensium I* (en adelante *GCB I*), XIV, 14. Sobre la datación y el origen de la información, véanse los comentarios de Cingolani en *Les «Gesta Comitum Barchinonensium»*, pp. 92-95.

[41] «*Et postea, mandato domini Pape, cui in omnibus semper voluit obedire, Carcasonem civitatem cum omni suo dominio Simoni comiti Montisforti, accepto ab eo fidelitatis hominiatico, concessit*», *GCB I*, XIV, 8.

Montfort, que quería desheredarlas[42]. Solo al final se reconoce que el rey Pedro fue muerto «por los cruzados» *(a crucitis)*, pero sin ninguna explicación más[43].

En la Corona de Aragón de Pedro el Católico, por lo tanto, muy pocos quisieron admitir que la cruzada albigense fuera una guerra justificada (ni santa, por tanto), y mucho menos en el seno de la monarquía catalanoaragonesa. Antes de 1208, el rey Pedro reconoció que había herejes y promulgó medidas antiheréticas. Una vez iniciada la cruzada, entre marzo de 1208 y septiembre de 1213, se habló de cruzados, pero no de herejes (sobre todo en el sur de Francia); algunos reconocieron que entre los occitanos había herejes, aunque sin aceptar que todos los occitanos fueran herejes y censurando los excesos de los cruzados contra la población; tampoco se admitió que la nobleza occitana vinculada a la Corona de Aragón fuera cómplice de los herejes. Y después de 1213, se ocultó la herejía para negar la legitimidad religiosa de la cruzada albigense y se interpretó la batalla de Muret en clave exclusivamente política y feudal, lo mismo que haría más tarde el rey Jaime I en su *Llibre dels Fets* (*ca.* 1270), donde no se habla en ningún momento de los herejes ni de la cruzada albigense. Como en la noticia coetánea de los *Gesta Comitum Barchinonensium*, la muerte de Pedro el Católico en Muret fue envuelta en un halo caballeresco —prefirió morir en combate antes que ser derrotado[44]—, mientras que el desastre se explicó por la mala organización de las tropas y los pecados del monarca (soberbia, lujuria), aunque lejos de cualquier vinculación con la herejía[45]. En el seno de la propia dinastía —la infanta Constanza de Aragón en 1213— y en los importantes *Anales de San Víctor de Marsella*, muy ligados a la Corona de Aragón, también se admitió desde el primer momento que el rey de Aragón había muerto en Muret «*peccatis exigentibus*», pero igualmente sin establecer relación ninguna con los herejes[46].

[42] «*Unde cum in terram suam feliciter reversus esset, audiens comitem Montisfortis in exheredationem sororum suarum intendere, equanimiter non potuit sustinere, et multis precibus sive amonicionibus premissis, multis etiam super hoc domino Pape nunciis transmissis, animum comitis Montisfortis a tali proposito numquam potuit revocare*», *GCB I*, XIV, 14.

[43] «*Hac de causa in iram excitatus, exercitus suos contra ipsum comitem Montisfortis direxit, et cum castrum de Murel in propia persona cum magno exercitu obsideret, in bello campali ab ipso comite sive a crucitis, suis deficientibus, interfectus est, pro dolor, anno Domini MºCCXIIIIº. Et maluit mori in bello quam si vivus victus exiret de campo*», *GCB I*, XIV, 14.

[44] «*E aquí morí nostre pare. Car així no ha usat nostre liynatge totz temps, que en las batayles qu·els an feytes ne nós farem, de vençre o morir*», JAIME I DE ARAGÓN, *Llibre dels Fets del Rei En Jaume*, cap. 9; y «*Et maluit mori in bello quam si vivus victus exiret de campo*», *GCB I*, XIV, 14.

[45] JAIME I DE ARAGÓN, *Llibre dels Fets del Rei En Jaume*, cap. 8-9.

[46] «*… Fratris nostri regis Aragonum* […] *peccatis exigentibus in ultimis suis inventus est alius, et eius videatur demeruisse clementiam multis suis laboribus in longo studio jam quesitam*», ALVIRA CABRER (ed.), *Pedro el Católico*, t. IV, nº 1.661 (noviembre-diciembre de 1213); «*Noscant presentes et futuri quod anno Dominice incarnacionis MCCXIII, Petrus illustris rex Aragonensis apud Tolosam, in bello quod habuit cum francigenis, peccatis exigentibus, interfectus fuit. De cuius morte tota Christianitas lugere debet et tristari*», *Anales de la abadía de San Víctor de Marsella*, p. 153.

LA CORONA DE ARAGÓN Y LA GUERRA SANTA CONTRA LOS MUSULMANES

Veamos ahora las expresiones de la guerra santa contra los musulmanes, primero en las fuentes narrativas catalanoaragonesas. Las *Crónicas de los Jueces de Teruel* (1176-1532) son las únicas en informar escuetamente de algunas conquistas a los *moros* en el Bajo Aragón anteriores a 1210[47]. Cuatro de los quince textos manejados (4/15) mencionan la campaña del Rincón de Ademuz y todas (15/15) se hacen eco de la campaña y/o la «batalla de Úbeda» (o Las Navas de Tolosa), aunque solo la mitad de las noticias (8/15) se refieren a lo ocurrido en 1212 con expresiones de guerra santa. Los *Anales de Barcelona de 1311* hablan de la victoria de los cristianos sobre los «pérfidos sarracenos»[48], mientras que los de 1270, 1291, 1298 y 1323, así como la *Crónica Comunia de Barcelona* (*ca.* 1270), recuerdan la batalla librada entre «cristianos» y «paganos»[49]. En la noticia biográfica de los *Anales de Ripoll II*, se atribuye la victoria de los *Ispanie Reges* sobre los sarracenos a la providencia del papa Inocencio III[50]. El testimonio más importante e interesante vuelve a encontrarse en la primera redacción de los *Gesta Comitum Barchinonensium*. Dicen que el rey Pedro ayudó a Alfonso VIII de Castilla en su guerra contra el «rey de los moros», que ambos «liberaron» el castillo de Madrid[51], dejando la tierra de Castilla «liberada de paganos» —es el único texto que utiliza el verbo *liberare*—, que «invadió varias veces España (entendida como tierra de musulmanes)» y que «puso toda su intención en subyugar la tierra de los sarracenos»[52]. También menciona la toma de Castielfabib (1210) y otros castillos, pero de forma neutra, sin ninguna interpretación religiosa[53]. Esta sobriedad, visible también en

[47] «*En esti año fue presa Biar qui era de moros*» (1199) [ms. AHT] y «*Fue preso Ruviellos que era de los moros*» (1203) [mss. A y AHT], *Crónicas de los Jueces de Teruel*, pp. 76 y 78. Una noticia posterior da cuenta de la desconocida batalla de Ravanera (1211-1212), *ibid*., p. 82.

[48] «*XVIIº kalendas augusti, anno Domini MCCXII, fuit capta civitas Hubede, Calatrave et Baense, habito campestri bello cum perfidis sarracenis, et optenta victoria a christianis*», *Annals de Barcelona de 1311*, fº 7rº.

[49] «*… Fuit prelium inter paganos et christianos apud Ubedam*», *Annals de Barcelona de 1270*, fº 21rº; «*… ffo feta la batala entre crestians e pagans a Húbeda*», *Annals de Barcelona de 1291*, fº 34rº (p. 259). La misma noticia en los *Annals de Barcelona de 1298*, fº 97rº; *Annals de Barcelona de 1323*, fº 138vº; y la *Crónica Comunia de Barcelona* (*ca.* 1270), fº 28vº (A) y fº 34rº. En los *Annals de Barcelona de 1334*, la palabra «sarracenos» sustituye a «paganos» (p. 227).

[50] «*… Providentia etiam ipsius, Ispanie Reges in campo devincerunt Sarracenos*», *Anales de Ripoll II*, p. 99.

[51] Se trata de la defensa del sitio de Madrid, cercada por el ejército del califa almohade al-Manṣūr en el verano de 1197, según recogen varias fuentes musulmanas y cristianas. Véase Huici Miranda, 1956, p. 178; y García Fitz, 1998, pp. 202-203.

[52] «*… Cum suis exercitibus Ildefonsum regem Castellanum contra regem Maurorum secutus est, et milites ipsius in manu valida castrum de Madrid liberaverunt. Et ipsius ope et auxilio, tempore illo tota terra regis Castellani a paganorum instancia est liberata. Per multas etiam vices Hispania ex parte sua invasit.* […] *Postea totam intencionem suam ad subiugandam terram sarracenorum direxit*», *GCB I*, XIV, 1 y 10.

[53] «*Nam castrum de Afabib et multis aliis strenuissime occupavit*», *GCB I*, XIV, 1.

otras fuentes breves, resulta un tanto sorprendente, especialmente si se tiene en cuenta que la conquista del Rincón de Ademuz fue la campaña de conquista territorial más exitosa de todo el reinado y que contó con la bendición de Roma y el apoyo de todas las órdenes militares[54]. Casi lo mismo ocurre en el largo relato de la campaña de Las Navas, donde, además de atribuir al rey Pedro el protagonismo de la victoria y un comportamiento ejemplar respecto del botín, solo se dice al final que regresó de esta «gran e inaudita victoria» «*Deo grates refferens*» (dando gracias a Dios)[55]. Lo descriptivo prima también en las noticias resumidas de los *Annals de 1285*, el *Cronicó de Perpinyà* y los *Annals de Tortosa I*[56]. Y más parcas aún son las noticias sobre la victoria de Las Navas en las *Crónicas de los Jueces de Teruel*[57].

En cuanto a las nueve fuentes narrativas del sur de Francia estudiadas, todas recogieron la campaña de 1212 y/o de la batalla de Las Navas de Tolosa, aunque solamente dos (2/9) con expresiones de guerra santa. La tardía *Crónica latina de los condes de Tolosa* afirma que «*multa millia paganorum cesa sunt a paucis christianis*»[58]. Por su parte, los ya citados *Anales de San Víctor de Marsella* aseguran con júbilo que los reyes hispanos vencieron al rey de Marruecos «*potenti virtute Dei*», matando en la batalla «a más de cien mil sarracenos»[59].

[54] En el *Obituario de Roda* o *Chronicon Rotense*: «*Anno MºCCºXº Petrus rex, filius eius, anno XVº cepit castellum Daimuz et de Corbo et de Serrellas et de Castellofabiu*» (p. 191); los *Anales de Tortosa II*: «*Era MªCCªXLVIII. anno Mº.CCX.* [*Ca*]*ptum est Castrumhabibi a rege, VIIIº die post assumptionem beate Marie*» (p. 138); y las *Crónicas de los Jueces de Teruel*: «*Fue preso Ademuz et Castiel Fabib que lo tenian los moros*» (ms. A) y «*En esti año fueron presos Castiel et Ademuz que eran de moros*» (ms. AHT) [p. 82].

[55] «*Deinde negociis expeditus, contra Miramomelinum regem cum Castellano rege Alfonso et Navarrensi ad bellum campale procedens, castrum de Calatrava cum multis aliis a sarracenis recuperavit. Et sic, ultra portus de Muredals cum omni virtute sua progrediens, in loco ubi dicitur Landes de Tolosa regem Maurorum in campo devicit, et sic, sarracenorum inestimabili strage facta, per totam illam diem ipsos fugavit. Et dum rex noster ipsos persequeretur, Castellani regis gentes predam campi rapiunt. Et in hoc mandatum regum et pontificum ibi existencium sunt transgresse, set rex Aragonensis de preda in campo non curavit. Et sic accepta victoria, in Hispaniam ultra progrediens, cepit Ubedam et Bagenzam et multa alia fortissima castra, multis sarracenis ibi gladio occisis et omnibus aliis per totum mundum captivatis. Et sic cum magna et inaudita victoria quisque regum, Deo grates refferens, remeavit ad propria*», *GCB I*, XIV, 12.

[56] *Annals de 1285*: «*En l'any de MCCXII ffo* [B omite *ffo*] *lo rey Miramamolí de Marrochs fo vengut al Port de Moradal e fo vençut e desbaratat per lo rey N'Amfós* [A: *fo vençut al port de Muredal per lo rey N'Amffós*] *de Castella e per lo rey En Pere d'Aragó e per lo rey don Sanxo de Navarra, e puys anaren pendre Úbeda*» (fº 1vº [A] y fº 1rº [B]); *Cronicó de Perpinyà*: «*En l'any .M.CC.XII., en juliol, la festa de Sant Jacme, fo la batala de Miramamolí e·l rey de Castela e·l rei Pere d'Aragó e·l rei de Navarre; e fo desbaratatz Miramamolí; e fo presa Calatrava et Húbeda*» (p. 14); y *Annals de Tortosa I*: «*En l'any mil ·CCXII· fo la bataya entre Miramamolin e·l rey de Castela e·l rey de Navarra, et fo desbaratat, et presa Calatrava et Úbeda*» (p. 26).

[57] «*En esti año fue la del puerto de Muladar*» (ms. AHT), «*Fue la preson de Ubeda*» (mss. A y B), «*En esti año fue la batalla en que fue presa Ubeda*» (ms. AHT) y «*Fue presa Ubeda*» (ms. BAR), *Crónicas de los Jueces de Teruel*, pp. 82-83.

[58] «*Anno millesimo ducentesimo duodecimo actum est bellum in Hispaniis, in quo multa millia paganorum cesa sunt a paucis christianis*», *Crónica latina de los condes de Tolosa*, nº 48, p. 99.

[59] «*MCCXII. Omnibus qui hoc scriptum legerint vel audirent manifestum fieri volumus quod anno Dominice incarnacionis MºCCºXIIº Ildefonsus rex Castelle et Petrus rex Aragonum et Sancius*

La interpretación de las fuentes diplomáticas es más compleja. Los documentos con palabras o ideas de guerra santa son menos de una cincuentena para un corpus estudiado de unas 950 actas (49/947)[60]. Es interesante observar que las primeras expresiones no aparecen hasta bien entrado el reinado (1201) y que son escasas (7) hasta el año 1207 (gráfico 1). En 1208 se aprecia un aumento muy evidente, que tiene que ver con los preparativos de la guerra contra los almohades y que coincide con la predicación por parte del papa Inocencio III de la cruzada contra los albigenses. Hay otros ocho documentos en 1210 relacionados con la campaña de Ademuz y otros quince en 1211, aunque once de ellos (11/15) son copias de las garantías dadas por el rey a la Iglesia catalanoaragonesa de no exigir más tributos, ni siquiera por «*causa Yspanie expugnande vel subjugande*»[61].

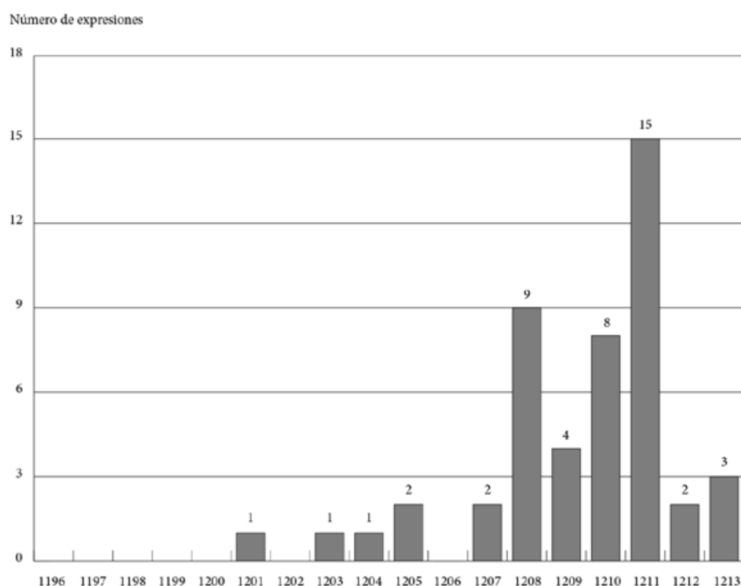


GRÁFICO 1. — Documentos regios con expresiones de guerra santa
© Martín Alvira Cabrer

En cuanto a los destinatarios, puede apreciarse cómo estas expresiones se encuentran mayoritariamente en documentos dados a las órdenes militares (gráfico 2), así como el predominio entre éstas de la orden del Temple (gráfico 3).

rex Navarre, cum multitudine nobilium virorum de diversis mundi partibus congregatorum, pugnaverunt contra Maomelino, rege Marroc, et gente eius innumerabili in Hispaniis, et, potenti virtute Dei, vicerunt illum et de exercitu eius interfecerunt plus quam centum milia sarracenorum», *Anales de la abadía de San Víctor de Marsella*, p. 153.

[60] Son los documentos recogidos en ALVIRA CABRER (ed.), *Pedro el Católico*, t. I-IV.

[61] *Ibid.*, t. III, nº 1.137-1.144 (Lleida, 21 de marzo de 1213) y 1.146-1.147 (Lleida, 22 de marzo de 1213). No incluimos la mención al «ejército de los sarracenos» en una donación al Hospital de Pobres de Perpiñán (Salses, 1 de enero de 1211), *ibid.*, t. III, nº 1.106.

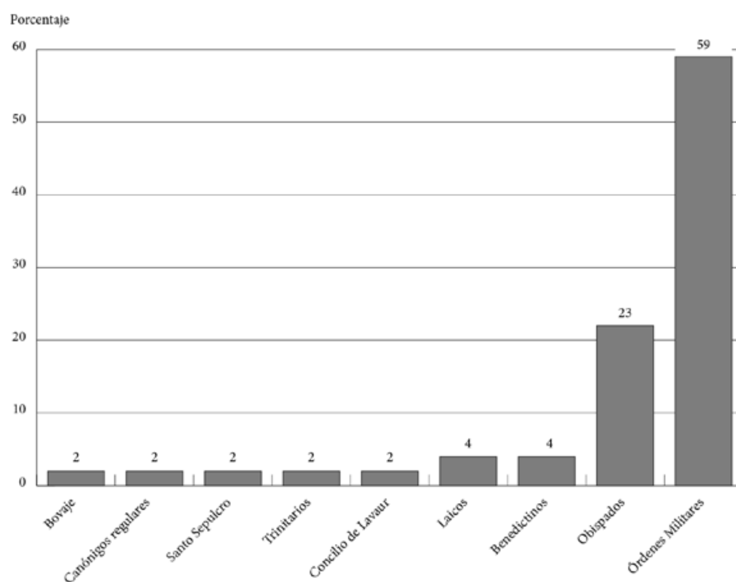


GRÁFICO 2. — Porcentaje de documentos con expresiones de guerra santa en función del destinatario

© Martín Alvira Cabrer

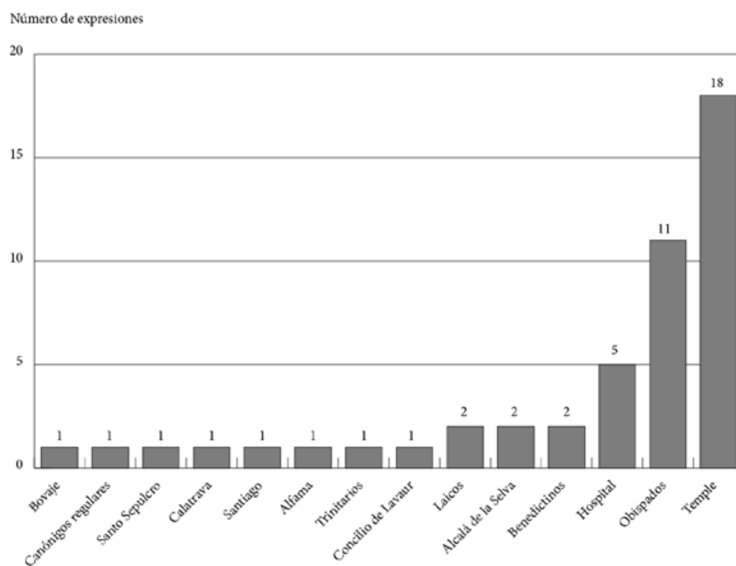


GRÁFICO 3. — Destinatarios de los documentos con expresiones de guerra santa

© Martín Alvira Cabrer

Presentamos en forma de catálogo las expresiones encontradas. Un buen número de ellas hace referencia a la cristiandad. Se trata de fórmulas de tono cruzadista cuya presencia en documentos de las órdenes militares de la Corona de Aragón se detecta desde mediados del siglo XII en adelante[62]. Comenzamos por las apelaciones a la utilidad y la salud o la salvación de la cristiandad, todas encontradas en documentos dados a los freires:

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
Salutem totius christianitatis	24/09/1201	Donación	Sant Jordi d'Alfama	293
Omnem bonum et comunem utilitatem christianitatis	30/12/1205	Donación	Hospital	587
Magnam et communem utilitatem totius christianitatis	03/04/1209	Donación	Calatrava	887
Ad honorem Dei et utilitatem christianitatis	13/06/1210	Donación	Santiago	1.055
Ad utilitatem tocius christianitatis	23/10/1210	Donación	Temple	1.087

En una confirmación al obispo de Tortosa, se habla del bien y la conservación de la cristiandad:

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
Pro bono et conservatione tocius christianitatis	18/11/1208	Confirmación	Obispo de Tortosa	828

Se manifiesta más habitualmente la intención de defender y ampliar (también de honrar o servir a) la cristiandad, también de forma mayoritaria en documentos de las órdenes militares:

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
In defensionem christianitatis	23/12/1207	Concesión	Temple	733
Ad ampliationem christianitatis	27/01/1208	Confirmación	Temple	746
In servicium et defensionem tocius christianitatis	28/08/1208	Concesión	Alcalá de la Selva[a]	801 bis

[a] Sobre esta orden militar deben verse los estudios (en francés y su traducción castellana) de Josserand, 2006.

[62] Bonet Donato, 2011, pp. 275-276, n. 74-75.

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
Ad ampliacionem christianitatis	17/09/1208	Confirmación	Temple	807
Ad ampliationem christianitatis	17/11/1208	Privilegio	Temple	827
Ad honorem Dei et defensionem christianitatis	24/11/1208	Donación	Guillem de Cervera	833
Ad honorem Dei et defensionem christianitatis	03/04/1209	Donación	Calatrava	887
Ad honorem Dei et defensionem christianitatis	13/04/1209	Donación	Obispo de Tortosa	890

Varios documentos, de igual forma relacionados con los freires, sustituyen la palabra «cristiandad» por «fe cristiana», aludiendo a su defensa, su propagación y su exaltación:

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
Deffensione fidei christiane	20/12/1207	Confirmación	Temple	732
Christiane fidei deffensioni et propagationi	10/01/1208	Orden	Oficiales y poblaciones de Aragón	741
Christiane fidei religio… […] *propagationi et defensioni*	27/01/1208	Confirmación	Temple	746
Ad exaltacionem fidei christiane et ad confusionem inimicorum Cruçis Christi	04/03/1208	Donación	Alcalá de la Selva	756
Defensioni et propagacioni fidei christiane	09/09/1208	Privilegio	Hospital	805
Christiane fidei religio… […] *propagacioni et deffensioni*	17/09/1208	Confirmación	Temple	807
Christiane fidei religio… […] *propagationi et defensioni*	17/11/1208	Privilegio	Temple	827
Defensioni et propagacioni fidei christiane	16/02/1209	Privilegio	Temple	870

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
Defensioni et propagacioni fidei christiane	20/02/1209	Privilegio	Temple	872
Christianis defensionis	03/04/1209	Donación	Calatrava	887
Ad honorem Domini [et ad exa]ltacionem [totius] christianitatis	11/03/1211	Convocatoria de Cortes y bovaje	Cataluña	1.126
Christiane fidei deffensioni et propagationi	02/07/1211	Donación	Temple	1.184
Christiane fidei deffensioni et propagationi	23/05/1213	Concesión	Temple	1.513

Otra variante tiene que ver con la defensa de los cristianos o del pueblo cristiano:

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
Ad bonum et deffensionem christianorum	01/1204	Donación	Gastón de Castellote	432
Deffensionem populi Cristiani	12/03/1203	Autorización y confirmación	Monasterio benedictino de Sant Feliu de Guíxols	380

Una fórmula frecuente es la que alude a la lucha por el honor de Dios, bien en solitario, bien combinada con el servicio de Dios y la defensa o la exaltación de la cristiandad:

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
In honorem Dei	24/09/1201	Donación	Sant Jordi d'Alfama	293
Ad honorem Dei et fidei christiane	30/12/1205	Donación	Hospital	587
Ad honorem Dei et defensionem christianitatis	24/11/1208	Donación	Guillem de Cervera	833
Ad honorem Dei et defensionem christianitatis	03/04/1209	Donación	Calatrava	887
Ad honorem Dei et defensionem christianitatis	13/04/1209	Donación	Obispo de Tortosa	890
Ad honorem et servicium Dei	06/09/1210	Donación	Hospital	1.081

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
Ad honorem Dei	23/10/1210	Donación	Temple	1.087
Ad honorem Domini [et exa]ltacionem [totius] christianitatis	11/03/1211	Convocatoria de Cortes y bovaje	Cataluña	1.126

En la concepción de la guerra santa tienen gran relevancia las palabras que se emplean para designar al enemigo. Una primera expresión es «enemigos de la Cruz de Cristo»:

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
Inimicos Crucis Christi	24/09/1201	Donación	Sant Jordi d'Alfama	293
Inimicos Crucis Christi	12/03/1203	Autorización y confirmación	Monasterio benedictino de Sant Feliu de Guíxols	380
Depossessionem inimicorum Crucis Christi	23/12/1207	Concesión	Temple	733
Inimicos Cruçis Christi	04/03/1208	Donación	Alcalá de la Selva	756

Un término conocido y muy habitual en esta época es «sarracenos», que en nuestro caso se refiere a las fronteras o los confines con las tierras de al-Andalus, al territorio islámico, al ejército de los musulmanes o a la guerra contra ellos:

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
In confinio sarracenorum	24/11/1208	Donación	Guillem de Cervera	833
Pacem et guerram omnium sarracenorum Vicinum frontarie sarracenorum Saracenis damno et impedimento	03/04/1209	Donación	Calatrava	887
In exercitu quem facimus contra sarracenos	19/09/1210	Confirmación	Temple	1082
A sarracenis ablatis	23/10/1210	Donación	Temple	1.087
Exercitus sarracenorum	01/01/1211	Donación	Hospital de Pobres de Perpiñán	1.106
In […] sarracenos viriliter impugnare	11/03/1211	Convocatoria de Cortes y bovaje	Cataluña	1.126
In terra sarracenorum	06/12/1211	Concesión	Obispo de Zaragoza	1.223

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
In frontaria sarracenorum	29/11/1212	Confirmación	Temple	1.412
A sarracenis possessas	22/05/1213	Concesión	Temple	1.511

Una denominación clásica y frecuente en textos de cruzada es «paganos», aunque en las fuentes estudiadas tiene una presencia escasa:

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
Paganorum oppressione	03/04/1209	Donación	Calatrava	887
A paganis	26/08/1210	Donación	Hospital	1.074

Y aún más infrecuente es el término «bárbaros», documentado en el acta de fundación de la orden militar de Sant Jordi d'Alfama y en una confirmación a los Trinitarios de autenticidad sospechosa:

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
In barbarorum rabies	24/09/1201	Donación	Sant Jordi d'Alfama	293
Servitute hereditarii hostis et sevitia barbarica	26/12/1205	Confirmación y protección	Trinitarios	585 bis (acta dudosa)

Una expresión interesante, que se repite en varios documentos de 1211, es la que define la lucha contra los musulmanes peninsulares como la «causa de España» o el «hecho de España», identificándose este término —como vimos en el caso de los primeros *Gesta Comitum Barchinonensium*[63]— con las tierras islámicas:

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
Nec aliqua de causa Yspanie expugnande vel subjugande	21-22/03/1211	Reconocimiento, confirmación y promesa	Obispados y monasterio de Sant Joan de Ripoll	1.137-1.144 y 1.146-1.147
In facto Ispanie… […] *tam pium opus quilibet fidelis christianus debet auxilium et consilium impartire*	11/03/1211	Convocatoria de Cortes y bovaje	Cataluña	1.126

Es sabido que la victoria sobre los musulmanes conllevaba la transformación de los lugares de culto. Contamos con tres documentos que se refieren, con cierta extensión además, a esta cuestión. El primero es la donación de la iglesia de Castielfabib y otro lugar a los hospitalarios para la construcción

[63] *GCB I*, XIV, 1.

de una iglesia y unos oratorios, en agradecimiento por su colaboración en la conquista. El segundo es un permiso regio al Hospital para edificar iglesias en Burriana, una vez que sea conquistada. Estas dos actas se sitúan en el contexto de la campaña del Rincón de Ademuz (verano de 1210). La tercera, un poco posterior, es otra concesión a futuro en territorio valenciano: la donación de la villa y el castillo de Culla a los templarios, incluidas las iglesias que allí se construyeran. En los dos últimos documentos se emplean los verbos *(referantur et reformentur)*, de los que nos interesa sobre todo el primero, *refero*, que significa «hacer volver, restituir, restablecer» al culto cristiano. En las fuentes del reinado de Pedro el Católico no aparecen las palabras *restaurare* o *restauratio* (ni mucho menos «reconquista»), pero estos dos testimonios sí parecen aludir al concepto de «restauración» en su primigenio sentido religioso.

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
Ecclesias et oratoria ad honorem Dei et Beate Marie… […] *que Ecclesiis Dei a Christi fidelibus debentur et offerentur*	26/08/1210	Donación	Hospital	1.074
Per ministerium vestrum multa loca a sarracenis possessa et ydolis dedicata Dei sacrificiis et christianos cultui referantur et reformentur… […] *ecclesias et oratoria ad honorem Dei et Beate Marie ac Sanctorum suorum*	06/09/1210	Donación	Hospital	1.081
Per ministerium nostrum multa loca a Sarracenis possessas et ydolis d[ed]*icata Dei sacrificiis et Christiano cultui referantur et reformentur*	22/05/1213	Concesión	Temple	1.511

Debe notarse que estos tres últimos documentos regios comienzan con la frase «*Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a patro luminum*», una cita de la Epístola de Santiago (1, 17) que es conocida porque da inicio al texto de la bula pontificia con la que el papa Inocencio II oficializó la existencia de la orden del Temple (Letrán, 29 de marzo de 1139). A continuación, los tres documentos incluyen asimismo otra cita bíblica, esta vez tomada de los Proverbios (8, 15): «*Per me reges regnant et potentes scribunt iustitiam*». Se trata de una referencia veterotestamentaria de afirmación del poder soberano. En el caso de la Corona de Aragón, ya había

sido utilizada por el rey Alfonso el Trovador, padre de Pedro el Católico, en las convocatorias de Paz y Tregua para Cataluña realizadas en julio de 1173 y agosto de 1189[64].

También en relación con la campaña del Rincón de Ademuz, en el verano de 1210 encontramos expresiones interesantes relativas a la ayuda de Dios recibida por los cristianos en sus conquistas a los musulmanes:

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
A paganis tempore longo possessum virorum Altissimi dedit in manibus nostris	26/08/1210	Donación	Hospital	1.074
In exercitu quem facimus contra sarracenos quando, divina gratia cooperante, cepimus castrum de Deymuz et Castellum Habib et castellum quod dicitur Lo Corvo et castellum quod dicitur Serrella	19/09/1210	Confirmación	Temple	1.082
Dei gratia per nos noviter a Sarracenis ablates	23/10/1210	Donación	Temple	1.087

Las victorias eran una señal inequívoca del favor de Dios, lo que animaba a los cristianos a futuras empresas. De aquí que, en septiembre de 1210, el rey tuviera su mente puesta en la referida conquista de Burriana. El incremento de la tensión con el califato almohade y el inicio a finales de 1211 de la movilización cristiana de cara a la gran cruzada que terminaría en Las Navas de Tolosa también hicieron pensar en una próxima conquista, «*cum divina cooperante clemencia*», de la alquería de Russafa, en la misma huerta de Valencia. De hecho, en espera de la concentración de fuerzas en la primavera de 1212 en Toledo, Pedro el Católico quiso mantener la presión sobre territorio almohade, iniciada en 1210, concediendo al obispo de Zaragoza todos los castillos musulmanes que pudiera tomar entre principios de diciembre de 1211 y finales de junio de 1212. Tras la victoria de Las Navas, en mayo de 1213, el rey animó a los templarios a conquistar la citada localidad valenciana de Culla.

[64] Sánchez Casabón (ed.), *Alfonso II, rey de Aragón, conde de Barcelona y marqués de Provenza. Documentos*, nº 149 (Fondarella, julio de 1173) y 472 (Vilafranca, 13 de agosto de 1189); también Sesma Muñoz, 1998, p. 746. Y más en general, sobre el uso de esta expresión bíblica, véase Hattenhauer, 2008.

Expresión	Data	Tipo	Destinatario	Referencia
Quamdocumque Deus dederit eam in manibus christianorum	06/09/1210	Donación	Hospital	1.081
Cum divina cooperante clemencia in manus nostras vel successorum nostrorum devenerint	05/11/1211	Donación	Temple	1.212
Acquirere poteritis, divina cooperante clementia, in terra sarracenorum	06/12/1211	Concesión	Obispo de Zaragoza	1.223
Quam cito Deus dederit eam in manibus christianorum	22/05/1213	Concesión	Temple	1.511

Entre todas estas expresiones de guerra santa, destacan por su viveza y aparente espontaneidad las encontradas en algunos de los testamentos dados por varios combatientes, en su mayoría catalanes, antes de la cruzada de Las Navas de Tolosa[65]. El de Ferrer de Sanaüja habla de «lo irremediable de la muerte» y de unirse «al ejército de España contra las naciones sarracénicas y los enemigos de la Cruz»[66]; el de Bernat de Bellmirall afirma su voluntad de «ir contra los sarracenos en la expedición de España por el remedio de mi alma»[67]; el de Bernat de Claravalls apela al «temor a las penas del infierno», al «deseo de heredar a Cristo» y a la voluntad de «acudir con otros cristianos a la hueste contra los sarracenos para la expansión de la santa cristiandad por la redención de mi alma»[68]; el de Bernat de Conesa muestra su deseo de combatir en esta campaña «para merecer la salvación por Aquel que soportó por nosotros el patíbulo de la cruz»[69]. Más sobrio, el del vizconde Jofré de Rocabertí habla de ir con el ejército

[65] El conjunto de estos documentos es analizado por Gómez, inédita, pp. 161-207; véase también Alvira Cabrer, 2012, pp. 109-111. Un testamento anterior es el dado por el aragonés Guillén de Urús durante la campaña del Rincón de Ademuz *(iturus ad bellum contra sarracenos)*, Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico*, t. III, nº 1.067 (julio de 1210).

[66] «*Quoniam nullus in carne positus potest evadere mortem, idcirco ego Ferrarius de Sanaugia, pergens in exercitum Yspanie contra sarracenicas nationes et inimicos Crucis, faciens meum testamentum*», *ibid*., t. III, nº 1.294 (Poblet, 23 de mayo de 1212).

[67] «*… Volens ire incontra sarracenos in expeditione Yspanie pro remedio anime mee*», *ibid*., t. III, nº 1.298 (Girona, 26 de mayo de 1212).

[68] «*Quoniam nullus in carne positus evadere mori non potest, ideo, in Christi nomine, Ego Bernardus de Clares valls timeo penas inferni et cupio esse herem Christi, et volo pergere cum aliis christianis in hostem supra sarracenis examplare sanctam christianitatem pro redemptionem anime mee, ea propter facio nunc testamentum*», *ibid*., t. III, nº 1.308 ([Poblet], mayo de 1212).

[69] «*Quoniam nullus in carne positus potest evadere mortem, idcirco Ego Bernardus de Chonesa, pergens in exercitu Yspanie contra sarracenicas nationes et inimicus crucis ut merear salvari ab Eo qui pro nobis sustinuit patibulum crucis, facio nunc testamentum*», *ibid*., t. III, nº 1.310 ([Poblet], 3 de junio de 1212).

del rey de Aragón «*ad bellum contra sarracenos*»[70]. En dos de estos testamentos se establece una relación entre la cruzada hispánica y la de Tierra Santa: menos evidente en el caso del barón catalán Guillem de Creixell, quien, «buscando el honor de Dios y de toda la Iglesia Católica en la defensa del santo pueblo de Dios», entregó sus caballo, su armadura, sus armas y todo su equipo a la orden del Temple[71]; y más claramente en el caso del ricohombre aragonés Arnaldo de Alascún, quien hizo testamento la víspera de la batalla de Las Navas, «*ad portum de Muradale super exercitum Sarracenorum*», entregando a los freires del Hospital, en caso de morir, su castillo de Sádaba y todas sus armas de madera y hierro, todo su equipo, su caballo, su escudo y su ropa, para que fuera todo ello enviado por los hospitalarios «a Ultramar»[72].

LA CORONA DE ARAGÓN Y LA CRUZADA DE TIERRA SANTA

Al hilo de estos testimonios, aprovechamos para comentar las expresiones propias de la cruzada con mayúsculas, la de Jerusalén. Los trovadores relacionados con Pedro el Católico no solo cantaron sobre la guerra antimusulmana en la Península Ibérica, comparándola además con la cruzada de Oriente, sino que también llamaron a la recuperación de Tierra Santa. Hacia 1201-1202, en el contexto de la predicación de la cuarta cruzada, el citado Pèire Vidal escribió *Baron, Jhesus, qu'en crotz fon mes*, una *canso de crozada* en la que llenó de elogios al rey de Aragón, aunque criticando también su excesiva generosidad, la perniciosa influencia de sus cortesanos y su pasividad[73]. Del trovador Pons de

[70] «*… Vadens in exercitum cum domino Rege Aragonum ad bellum contra sarracenos*», *ibid.*, nº 1.311 (3 de junio de 1212). De la «batalla contra los paganos», refiriéndose a Las Navas, se habla en una permuta realizada por García de Huerta con el monasterio oscense de San Victorián en 1212 *(anno quo dompnus Petrus rex pergreret in illo exercitu de Toleto, et in illo bello quod proposuerat se factum illuc cum paganis)*, *ibid.*, t. III, nº 1.424 (agosto-diciembre de 1212).

[71] «*Qu*[*oni*]*am nemo absque ordinacione rerum suarum existere debet, idcirco, in Christi nomine, Ego Guillelmus de Crexello, pergens ob honorem Dei et tocius Ecclesie* [*c*]*atolice ad defendendum populum sanctum Dei, facio meum testamentum* […] *In primis dimitto corpus meum Milicie Templi, cum meo equo et garnidone et armis et cum omnib*[*us*] *aparatibus meis Milicie*», *ibid.*, t. III, 1.301 (28 de mayo de 1212).

[72] «*Et propter remissionem omni peccatorum meorum, et animabus patris et matris mee omnique meorum parentum, dono, laxo et concedo predicto Hospitali post obitum meum illud meum castellum novum de Sadava cum sua villa, totum ab integro cum omnibus introitibus et exitibus suis, et cum omnem medietatem de illa mea hereditate quam ego habeo et habere debeo in Sadava et in suis terminis* […] *et cum omnibus meis armis ex ligno et ferro, et cum omnes meos guarnimentos ab integro, et cum tota mea parte de illa roppa. Volo, laxo, et mando quod meum equum et meas armas ex ligno et ferro et meum scutum et totam aliam roppam qualem mihi acciderit in parte fratres dicti Hospitale defferant hoc totum Ultramare*», *ibid.*, t. III, nº 1.351 (Puerto del Muradal, 15 de julio de 1212); Barquero Goñi, 2014.

[73] «*Catalan et aragones/ an senhor honrat e valen/ e franc e larc e connoissen,/ humil et ardreg e cortes./ Mas trop laissa enmanentir/ sos sers, cui Dieus bais et azir;/ qu'a totz jorns estan en agag/*

Capduelh es otra *canso de crozada* compuesta entre las batallas de Las Navas y Muret, justo después de la convocatoria por el papa Inocencio III de una nueva cruzada (bula *Quia major*, abril de 1213). La composición reúne muchos de los elementos propios de la ideología cruzadista —servicio a Dios, compensación del sacrificio del Salvador, «*imitatio Christi*», honra de los participantes frente a vergüenza de los que no toman la cruz—, además de una denuncia a las falsas cruzadas lanzadas contra los cristianos (la cruzada albigense)[74]. Lo que más nos interesa es que está dedicada al rey de Aragón con las elogiosas palabras que ya citamos arriba[75]. El mismo trovador compuso otra *canso de crozada* hacia 1213-1214 en la que reclamaba que los reyes de Francia, Inglaterra y Sicilia, así como el emperador, se unieran para acabar, gracias a la ayuda de la Virgen, con «el gran poder de los turcos felones, descreídos»[76].

Las cruzadas de Ultramar tienen una presencia relativa en las fuentes narrativas. No hay mención alguna en el relato oficial de los *Gesta Comitum Barchinonensium*. Los *Anales de Tortosa II* solo se hacen eco de un gran terremoto ocurrido en Jerusalén en 1202[77]. La original noticia pro-pontificia de los *Anales de Ripoll II* es mucho más explícita a la hora de describir a Inocencio III como un papa siempre preocupado por la «*recuperatione Terre Sancte*» y que ardía en deseos de llevar a cabo el «*negotium Crucifixi*»[78]. Las fuentes breves catalanoaragonesas suelen registrar la conquista cristiana de Jerusalén (1099), su pérdida a manos de los musulmanes (1187) y la toma de Damieta (1219). Delimitando la búsqueda a las noticias de los años del reinado de Pedro el Católico, cuatro de las quince fuentes estudiadas (4/15) mencionan la conquista de Constantinopla durante la cuarta cruzada (1204)[79], llegando a siete si se incluyen las tres fuentes ultrapirenaicas que también recuerdan este episodio (3/9; 7/24)[80]. La más expresiva es la noticia de los *Anales de la abadía de San*

---

per far en cort dan et empag», Pèire Vidal, *Baron, Jhesus, qu'en crotz fon mes* (*ca.* 1201-1202), ed. y trad. de Riquer, 2001, t. II, cap. 41, nº 176, pp. 903-906, estr. V, v. 33-40; también estr. VI, v. 41-48.

[74] Sobre estas críticas, Aurell, 2013, pp. 223-224.

[75] Pons de Capduelh, *So c'om plus vol e plus es volontos* (*ca.* 1213), ed. y trad. de Riquer, 2001, t. III, cap. 78, nº 255, pp. 1267-1269.

[76] «*E nos don forss'e poder gran/ Sobre·ls turcs fellos, mescrezens*», Pons de Capduelh, *En honor del pair'en cui es* (*ca.* 1213-1214), Napolski, 1879, nº 26, pp. 89-91, estr. VI, v. 71-72. Veáse también Riquer (ed.), *Antología. Cantares de gesta, trovadores, narrativa medieval, literatura catalana y castellana, y vida caballeresca*, p. 52.

[77] «*Era MªCCXL, anno MºCCII. Factus est terremotus magnus in partibus Iherosolimitanis et tota terra fere periclitata est*», *Anales de Tortosa II*, p. 137.

[78] «*… Cum vero tractaret de recuperatione Terre Sancte, et toto desiderio flagaret circa negotium Crucifixi, vitam finivit in Domino apud Perusinam civitate*», *Anales de Ripoll II*, p. 99.

[79] *Anales de Ripoll II*: «[Inocencio III] *restituit Constantinopolim Latinis, Patriarcam sibi subiugavit*» (p. 99); *Annals de Tortosa I*: «*En l'any mil CCIV. fon pres Contestinoble*» (p. 26); *Annals de 1285*: «*En l'any de MCCIIII lo rey En Pere fo coronat en Roma, e fo presa la ciutat de Contastinoble*» (fº 1vº [A]) y «*En l'any MCCIIII fo presa Costantinoble*» (fº 1rº [B]); y *Cronicó de Perpinyà*: «[*En a*]*quel meteys any fo pres Contastinople, et fo coronatz en Roma lo rei P*[*ere*] *d'Aragó*» (p. 13).

[80] *Cronica de Besièrs I*, p. 13: «*El An. M. cc.iiij., fon pres Constantinopol*»; *Crónica latina de los condes de Tolosa*, p. 92: «*Eodem anno, ciuitas Constantinopolis capta est a Francis, in mense*

Víctor de Marsella, cuyo autor afirma que esta conquista se produjo «por la virtud divina»[81].

En cuanto a las fuentes documentales, las alusiones a la cruzada de Oriente son muy escasas. Las palabras «Ultramar» y «Tierra Santa» no aparecen en los documentos regios. Sí se encuentran las fórmulas «*cismarinis et transmarinis partibus*» (6/50) y «*ultramarinis et cismarinis partibus*» (1/50), siempre en privilegios y donaciones reales a las órdenes militares, en su mayoría del Temple[82]. «Jerusalén» tampoco figura en la documentación regia. Y sí hay una referencia al «Sepulcro», nada sorprendente porque aparece en la confirmación de una donación hecha por el rey Alfonso el Trovador en 1194 a la orden del Santo Sepulcro. Lo más significativo es su data (mayo de 1212), esto es, en vísperas de la cruzada de Las Navas de Tolosa[83]. Un dato interesante, que podría hablarnos de los vínculos entre la monarquía catalanoaragonesa y Tierra Santa, lo encontramos a principios del reinado (enero-febrero de 1197). El capellán del rey Pedro era entonces el prior de la orden del Santo Sepulcro en Barcelona, Pere de Sirac, quien sería obispo de la Ciudad Condal desde finales de 1208 y moriría luchando contra los sarracenos a finales de 1211[84]. Donde sí se aprecia una identificación de la Península Ibérica y Oriente como escenarios de la guerra santa es en las peticiones que el rey de Aragón hizo al concilio de Lavaur (enero de 1213) con el objetivo de conseguir una salida pacífica al conflicto albigense. Propuso que el conde Raimon VI de Tolosa pagara por su complicidad con la herejía *(pro excessibus suis)* luchando «*in subsidium christianorum*», bien «*in frontaria sarracenorum*» (la Península Ibérica), bien «*in partibus transmarinis*» (Tierra Santa). Pedro el Católico argumentó ante los eclesiásticos reunidos en el concilio que el perdón a los barones occitanos acusados de filoheréticos (el conde de Foix, el conde de Comminges y el vizconde de Bearne) permitiría unir a los que ahora se enfrentaban en el sur de Francia, incluidos los cruzados de Simón de Montfort, en la lucha común contra los musulmanes que él mismo lideraría «*in negotio christianitatis in partibus Yspanis ad honorem Dei et sancte Ecclesie*»[85]. Los enemigos del monarca catalanoaragonés también supieron de

---

aprilis». Sobre las noticias de las cruzadas de Ultramar en las fuentes breves del sur de Francia puede verse Alvira Cabrer, 2006, pp. 198-201, 203 y 204-206.

[81] «*MCCIIII. Civitas Constantinopolitana, virtute divina, capta est a Francis*», *Anales de la abadía de San Víctor de Marsella*, p. 152.

[82] Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico,* t. II, nº 732 (al Temple: Calatayud, 20 de diciembre de 1207), 805 (al Hospital: Huesca, 9 de septiembre de 1208), 870 (al Temple: Lleida, 16 de febrero de 1209), 872 (al Temple: Lleida, 20 de febrero de 1209), t. III, nº 1.087 (al Temple: Lleida, 23 de octubre de 1210) y 1.214 (al Hospital: Daroca, 22 de noviembre de 1211).

[83] *Ibid*., t. III, nº 1.282 (Zaragoza, 14 de mayo de 1212).

[84] *Ibid*., t. I, nº 75 (Perpiñán, 31 de enero de 1197) y 76 (Girona, 9 de febrero de 1197). Sobre este personaje, véase Baucells i Reig, 2004, pp. 162-163; y Smith, 2004, pp. 64-65.

[85] «*... Devotus Ecclesie filius P*[*etrus*], *Dei miseratione rex Aragonum* [...] *quod pater* [Raimon VI de Tolosa] *nichilhominus satisfaciat personaliter pro excessibus suis vel in frontaria sarracenorum eundo in subsidium christianorum cum militibus suis vel in partibus transmarinis* [...] *In omnibus tamen premissis duxit memoratus rex misericordiam potius quam iudicium*

sus negociaciones en Roma, antes de la batalla de Muret, para transferir las indulgencias papales de la cruzada antiherética a la guerra contra los «*paganos Ispanienses vel ad subsidium Terre sancte*»[86].

ALGUNAS CONCLUSIONES

Las relaciones, siempre complicadas, que la Corona de Aragón de Pedro el Católico mantuvo con la guerra santa antiherética parecen más fáciles de interpretar que el significado de las expresiones de la guerra santa antimusulmana encontradas en las fuentes de su reinado. En este punto, nuestras conclusiones exigen una reflexión más amplia y detenida. Así, por ejemplo, sería necesaria una exhaustiva comparación de las expresiones de estos años con las de reinados anteriores y posteriores, así como de las fórmulas empleadas en la Corona de Aragón con las utilizadas en otras monarquías ibéricas y, por qué no, en otros reinos europeos.

De lo aquí analizado puede deducirse que las palabras y las ideas de la guerra santa son más claras en algunas fuentes trovadorescas de tiempos de Pedro el Católico que en las narrativas y en las diplomáticas. También resultan menos abundantes en las fuentes narrativas de lo que en principio cabría esperar. En este sentido, el relato oficial de los primeros *Gesta Comitum Barchinonensium*, con su tono inflamado en algunas líneas y su sospechosa sobriedad en otras, merecería una mayor atención. Entre las fuentes documentales destacan las manifestaciones de espiritualidad guerrera personal visibles en los testamentos de combatientes de la campaña de Las Navas de Tolosa, que son más ricas, más vivas, que la terminología o las ideas empleadas por la cancillería regia. Si a las fuentes diplomáticas nos referimos, puede hablarse también de una «coyunturalidad de la guerra santa», que se manifiesta poco hasta 1207 y mucho más desde el año 1208 en adelante. Y es muy evidente, además de bastante natural, la relación directa entre las expresiones de esta guerra sacralizada y las órdenes militares[87].

---

invocandum, mittens ad clementiam vestram episcopos, clericos et barones suos super premissis ratum habiturus, quicquid a vobis cum eis fuerit ordinatum, supplicans ut talem habere dignemini circumspectionem et diligentiam in hoc facto, ut in negotio christianitatis in partibus Yspanis ad honorem Dei et sancte Ecclesie dilatationem predictorum baronum et comitis Montisfortis subsidium possit habere», MANSILLA REOYO (ed.), *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, nº 492 y ALVIRA CABRER (ed.), *Pedro el Católico*, t. III, nº 1.434 (Tolosa, 16 de enero de 1213).

[86] «*... Ideoque necesse erat quod dominus papa indulgentiam suam quam fecerat proficiscentibus contra hereticos penitus revocaret eamque transferret vel contra paganos Ispanienses vel ad subsidium Terre sancte. O inaudita sub specie pietatis inpietas!*», PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY, *Hystoria Albigensis*, cap. 438. Sobre la igualación de la cruzada albigense y la cruzada de Tierra Santa, véase el reciente análisis de POWER, 2013, pp. 1075-1083.

[87] La conocida imagen de los freires como paradigma de los *milites Christi* y personificación de la guerra santa se comenta en RODRÍGUEZ-PICAVEA MATILLA, 2011, pp. 160-165.

Apelando al título de esta obra, podemos preguntarnos hasta qué punto la guerra santa legitimó a la monarquía catalanoaragonesa de Pedro el Católico o su política expansiva. Desde luego, la guerra santa antialbigense en el sur de Francia deslegitimaba totalmente la política de apoyo a sus vasallos occitanos acusados de complicidad con la herejía, y de aquí su ocultación en las fuentes oficiales de la Corona de Aragón. En el caso de la guerra santa en la Península Ibérica, las expresiones estudiadas nos hablan más bien de una cobertura religiosa, ideológica y moral de la lucha contra los musulmanes, una guerra que se hacía en defensa de la fe cristiana, de la cristiandad, de los cristianos y de la Iglesia, aunque también por su propagación, ampliación o exaltación; una guerra que se hacía por el honor de Dios contra los sarracenos, enemigos de la Cruz, llamados también paganos y algo menos bárbaros; una guerra que conllevaba la restitución y la transformación de los lugares de culto idolátrico en templos dedicados a Dios y sus santos; y una guerra que se luchaba y que se vencía, sin duda alguna, con la ayuda divina.

Las expresiones de la guerra santa durante este reinado serían probablemente más abundantes si Pedro el Católico hubiera conquistado alguna gran ciudad. Y serían sin duda mucho más importantes si hubiera liderado esa conquista de Mallorca que intentó organizar en colaboración con el papa Inocencio III entre 1203 y 1205, una campaña que casi con toda seguridad habría tenido el rango de cruzada. Y también nos falta un *Libro de los Hechos* de Pedro el Católico como el que escribió su hijo Jaime[88], una obra que, de haber existido, sin duda nos habría permitido conocer bastante mejor qué era y qué no era, para este rey de Aragón, la guerra santa.

[88] Para el tema que aquí nos ocupa, el *Llibre* ha sido estudiado por Smith, 2006.

EL DISCURSO DE LA GUERRA SANTA EN LA CANCILLERÍA CASTELLANA (1158-1230)

Carlos de Ayala Martínez
Universidad Autónoma de Madrid

Sin duda, el fenómeno cruzado es uno de los acontecimientos más importantes de lo que llamamos Edad Media. A través de él, el Occidente cristiano o la cristiandad romana, el embrión de la futura Europa en definitiva, supera sus propios límites para instalarse en un ámbito territorial y cultural ajeno. Es decir, toma conciencia de su propia realidad y, porque lo hace, es capaz de «exportarla» como un apreciable tesoro. La guerra santa, en su concreción cruzada, se convierte así en una más que visible seña identitaria del Occidente cristiano.

Por otra parte, no es fácil cuestionar que la inequívoca pertenencia de la Península Ibérica a ese Occidente cristiano y europeo acaba por consolidarse precisamente a través de la ideología cruzadista. Es la cruzada, entendida como una evolucionada forma de guerra santa cristiana deudora de la noción de «reconquista» pontificia, la que dinamiza el proceso de integración peninsular en el conjunto de la cristiandad romana.

Pero si ello es así, será preciso detectar y analizar con la mayor precisión posible cuáles fueron los cauces que, evidenciándolo, permitieron consumar ese proceso. Nos proponemos en este estudio reflexionar sobre uno de esos cauces, referido exclusivamente al ámbito castellano, el de la terminología propia de la guerra santa presente en los usos diplomáticos de la cancillería regia entre 1158 y 1230.

Las fechas escogidas se corresponden obviamente con los años de existencia de un reino privativo castellano entre la muerte del emperador Alfonso VII y la definitiva reunificación castellanoleonesa operada por Fernando III. La elección no significa, por supuesto, que con anterioridad a 1158 las categorías propias de la guerra santa sean ajenas al discurso cancilleresco. De hecho, recientemente Hélène Sirantoine ha mostrado cómo el reinado de Alfonso VII, y concretamente su renovada apuesta imperial de 1135, constituye el punto de partida de todo un coherente sistema programático para el ejercicio del poder en el que la guerra santa adquiere, tanto en el ámbito cancilleresco como en el cronístico, el rango de vector esencial[1]. Sin embargo, es evidente que es en

[1] Sirantoine, 2012a, pp. 319-328; el papel jugado por la *Chronica Adefonsi Imperatoris* y la *Praefatio de Almaria*, son igualmente destacados por la autora que constata la evidencia de que

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 155-186.

la segunda mitad del siglo XII y primeras décadas del XIII cuando ese vector asume un grado de definición difícilmente comparable con etapas precedentes e incluso subsiguientes. Castilla se forja en el crisol de la guerra santa y hace de la cruzada el escaparate de su programa legitimador. Razones de espacio nos impiden reparar en los importantísimos antecedentes que supone el reinado del Emperador o en las decisivas décadas de la ofensiva fernandina de los años treinta y cuarenta del siglo XIII, pero, pese a todo, el marco cronológico y geográfico escogido nos proporcionará la posibilidad de un análisis más detallado y desde luego lo suficientemente significativo y coherente.

Para la elaboración del trabajo hemos revisado, creemos de forma sistemática, los aproximadamente 1.400 documentos reales, en un porcentaje elevadísimo publicados, que, provenientes de la cancillería de Castilla, hemos conservado entre los años 1158 y 1230. Nuestra labor se ha visto notablemente facilitada por la existencia de algunos trabajos de gran calidad que, relativos a las cancillerías de los más importantes de los monarcas tratados, serán citados en las próximas páginas. Por nuestra parte, nos hemos propuesto en este estudio reunir toda la información posible acerca del reflejo de la guerra santa en los documentos y su conexión con el espíritu cruzadista que tan decisivo fue en el proceso de incorporación del reino de Castilla al horizonte cultural e ideológico de la cristiandad romana.

EL PROYECTO DE SANCHO III

La «recepción de la idea de cruzada», balbuciente, discontinua y muy tímida durante el reinado de Alfonso VII[2], cristaliza con fuerza a través de la cancillería castellana en la segunda mitad del siglo XII. En este sentido, el corto reinado de Sancho III constituye algo más que el ineludible preámbulo del de Alfonso VIII. Tenemos indicios —que desde luego la cancillería, como en seguida veremos, va a confirmar— de que el rey Sancho tuvo en mente un sólido proyecto político de caracterización claramente cruzadista. Aunque se insiste en su corto reinado, no debemos perder de vista que este no solo lo constituye el año que ocupó el trono tras el fallecimiento de su padre, el Emperador. Con anterioridad, en 1152, cumplidos ya dieciocho años, había

---

la guerra contra el islam, inextricablemente unida a la dignidad imperial del rey, se convierte en el argumento esencial de la segunda parte de la crónica, es decir, a partir de 1135; la coronación imperial se narra en los últimos epígrafes del primer libro (*ibid.*, pp. 335-336).

[2] Esa «recepción» vino fundamentalmente jalonada por tres importantes hitos: la celebración del concilio de Burgos en 1136, presidido por el legado papal Guido de Vico, y donde se procedió a la restauración de la cofradía de Belchite, de hondo significado cruzadista; la participación «regional» del rey en la «segunda cruzada» y su culminante episodio de la conquista de Almería; y la celebración del concilio de Valladolid de 1155, presidido por el legado apostólico Jacinto Bobone, y en el que, una vez más, se proclamaría la equiparación del *sanctum iter* peninsular con la cruzada oriental. RASSOW, 1926; GOÑI GAZTAMBIDE, 1958, pp. 73-76 y 87-88; REILLY, 1998, pp. 55-56, 92-102 y 125. Véase AYALA MARTÍNEZ, 2015.

sido asociado al trono y era, por tanto, formalmente rey y disponía de curia propia. Sabemos que su actividad en este tiempo, el de la activación del impulso cruzadista del concilio de Valladolid de 1155, fue significativa. Lo fue, en concreto, su implicación en la lucha contra el islam. Es un hecho, por ejemplo, que el 6 de agosto de 1152 se hallaba en el sitio de Jaén *«super mezmutis»* y que allí *«divicit eos»*[3].

Es probable, aunque ciertamente nos movemos en el terreno de la hipótesis, que el belicoso heredero, en el contexto cruzadista del final del reinado de su padre, estuviera pergeñando ya un proyecto propio de reforzamiento militar del reino. Dos razones le podían impulsar a ello: los pobres resultados que estaban dando los instrumentos de que se había valido Alfonso VII en este sentido —la cofradía de Belchite o la introducción del Temple— y la amenaza de una creciente presencia almohade en al-Andalus, que presagiaba una decisiva e inminente invasión por parte de su califa ʿAbd al-Mu'min (1130-1169).

En este contexto se produce el llamamiento cruzado de Valladolid de 1155. El cardenal legado Jacinto Bobone utiliza tres ideas para hilvanarlo, ideas que de forma más o menos directa se traducirán en las iniciativas de Sancho III y en su materialización documental. El cardenal habla de la opresión que sufrían los cristianos por parte de los sarracenos, invitaba a todos los fieles, *«clericis quam laicis»*, a sumarse al esfuerzo de combatirlos y lo hacía mediante la concesión de privilegios espirituales asimilables a los que había concedido el papa Urbano en beneficio de quienes marcharan a Jerusalén a liberar la Iglesia oriental, y todo ello para conseguir defender la cristiandad y destruir la malicia de los sarracenos[4].

Pues bien, como es sabido, el hecho más sobresaliente del fugaz gobierno personal de Sancho III fue la creación de la orden de Calatrava. Todo apunta a que, a diferencia de lo que sugiere la clásica descripción del arzobispo Jiménez de Rada[5], tal acontecimiento no fue ni mucho menos espontáneo. Un rey como Sancho, que se coronó ante el símbolo de la espada[6], que desde el inicio de su gobierno personal quiso plasmar en los preámbulos documentales de su cancillería la estrecha conexión entre su preocupación por la Iglesia y el incremento de la base material de su reino[7], y que era sensible a la deriva belicista de un significativo sector de la

[3] Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN), Órdenes Militares (en adelante OOMM). Calatrava, carp. 417, doc. 10; AHN, OOMM. Registro de Escrituras de Calatrava, IX (1349 C), fº 29rº-vº. Reg. Reilly, 1998, doc. 755, indicando que, aunque el documento esté fechado en 1153, todos los datos diplomáticos apuntan a un año antes.

[4] Goñi Gaztambide, 1958, p. 88, n. 76. El texto de las actas puede consultarse en Erdmann, 1996, p. 84.

[5] Jiménez de Rada, *Historia de Rebvs Hispaniae* [en adelante *De rebus*], VII, xiv, pp. 234-236.

[6] El tratado de Nágima, que suscribieron en febrero de 1158 Sancho III y Ramón Berenguer IV, nos informa de que fue entonces *«quandocumque rex Sancius se coronaverit et eum vocaverit, veniat ad curiam et dum coronabitur ante ipsum teneat ensem»* (González, 1960, t. II, doc. 36).

[7] En una inicial donación real dirigida a la Iglesia de Burgos, el protocolo documental, tras la correspondiente invocación, se expresa en estos términos: *«Quoniam piorum et catholicorum regum et sanctam Dei ecclesiam diligere, ecclesiasticas personas honorare et eis grata suffragia*

espiritualidad monástica cisterciense[8], no pudo jugar a la improvisación a la hora de crear una institución, casi revolucionaria en su fundamentación doctrinal, y por otra parte tan adecuada al espíritu del discurso cruzadista del concilio vallisoletano de 1155. Lo podemos advertir sin dificultad al acercarnos al contenido del formulario documental de la donación de Calatrava que, en enero de 1058, realizó el rey en beneficio del abad y monasterio de Fitero[9]. Para empezar, y es una idea en la que se insiste a lo largo del diploma, la donación ha sido inspirada por Dios[10], y aunque la finalidad concreta sea la defensa de la villa frente a los enemigos paganos de la cruz de Cristo[11], contando siempre con la ayuda del rey, los efectos de la concesión van mucho más allá: honra a Dios, expansión de la religión cristiana e incremento y protección del reino[12].

LA FORMULACIÓN DEL DISCURSO EN LA CANCILLERÍA CASTELLANA: EL REINADO DE ALFONSO VIII

Es muy difícil no asumir que es con Alfonso VIII cuando la cancillería castellana alcanza rasgos de expresividad hasta entonces nunca vistos, y que esa expresividad encuentra en el discurso de guerra santa y cruzada un cauce verdaderamente privilegiado. Sin duda el complejo proyecto político de Alfonso VIII, en lo que se refiere concretamente a la lucha contra el islam, es deudor, o al menos claramente continuista, del apenas esbozado por su padre Sancho III, pero también es cierto que ese proyecto no registra cotas de auténtica cristalización formal hasta mediados de la década de 1170. Es conocido que la mayoría de edad del rey, teóricamente alcanzada a los 14 años en noviembre de 1169, no pasó de ser una mera formalidad política y que la tutela de los Lara

verbo et opere conferre, ut omnipotens Deus eis regnum augmentet in terris et feliciter reganare concedat in celis, quatinus per opera misericordie ei sine intermisione valeant placere, sine quo nec regnum possunt obtinere terrenum neque adquirere sempiternum» (*ibid.*, t. II, doc. 30).

[8] Recordemos que no parece casual que poco antes de acceder al trono en plena propiedad y no muchos meses antes de la donación de Calatrava al abad del monasterio de Castellón-Fitero, este, en abril de 1157, había recibido de manos del rey Sancho el castillo de Tudején (*ibid.*, t. II, doc. 29; Monterde, 1978, doc. 92). La concesión de una fortaleza a un monasterio obviamente no tiene que indicar por necesidad una dimensión estratégico-militar, pero la particular y llamativa ubicación de Tudején en el contexto fronterizo castellano-navarro debe, cuanto menos, hacernos reflexionar sobre el particular.

[9] González, 1960, t. II, doc. 35.

[10] «… *Diuino munere inspirante…*». La fórmula coactiva final comienza aludiendo al mismo tema: «*Si quis hoc meum factum diuino munere incoatum et donationem auso temerario infringere…*», *ibid.*, t. II, doc. 35.

[11] «… *Defendatis eam a paganis inimicis crucis Christi, suo ac nostro adiutorio*». La misma ya clásica expresión encontramos en el documento de febrero de 1158 por el que Sancho III donaba a «*monachis et fratribus de Calatraua*» la aldea de Cirugares en el término de Toledo «*quia accepistis Calatravam in protectione uestra contra inimicos crucis Christi*» (*ibid.*, t. II, doc. 38).

[12] «… *Ut Deus per uso honoretur, Christiana religió dilatetur, et ut regnum nostrum augmentum sui et protectionem uestro omnipotenti Deo gratissimo famulatu recipiat*», *ibid.*, t. II, doc. 35.

siguió, de hecho, siendo efectiva hasta que Alfonso cumplió prácticamente los 20 años[13]. En cualquier caso, fue precisamente a partir de entonces cuando la cancillería comienza a plasmar en términos muy expresivos el liderazgo providencial y cruzadista del rey Alfonso[14].

Ordenar el material con el que contamos resulta relativamente fácil. Hay un primer hecho decisivo del que partiremos, la toma de Cuenca de 1177 con el que el rey no solo inaugura claramente su gobierno personal, sino que lo hace bajo el sello de la guerra santa contra el islam, toda una apuesta programática sobre la que vertebrará su propia concepción del ejercicio de poder; por otra parte, Cuenca no solo fue la gran primera victoria del rey frente al islam, sino también la primera de toda la cristiandad hispánica desde que hacía 30 años la «segunda cruzada» se había activado en suelo peninsular. A partir de este momento, la cancillería intensifica sus referencias cruzadistas, y lo hace de manera particular a través de la documentación relativa a las órdenes militares, constituidas ya claramente desde este momento en instrumentos de cruzada al servicio de la realeza. La apuesta profundamente ideologizada que presentan estos diplomas nos servirá de hilo conductor que irremediablemente desembocará, por último, en el gran acontecimiento cruzado de Las Navas, con el que prácticamente se cierra el reinado y también el coherente reguero cruzadista que lo atraviesa. Es evidente que la cancillería ofrece, en lo que se refiere a este hecho histórico, una condensación doctrinal que ya no será muy fácil superar.

La toma de Cuenca: el punto de partida

Empecemos, pues, por la toma de Cuenca, el acontecimiento fundante del gobierno personal de Alfonso VIII y al que, según Peter Linehan, el cronista Juan de Osma da la caracterización de «ceremonia de iniciación que marca la

[13] En su momento Simon R. Doubleday llamó la atención sobre la sorprendente calificación de Nuño Pérez como «*tenente curie regis et eius imperii*» que aparece en dos documentos de Sahagún fechados el 18 de febrero de 1174 y 5 de julio de 1175. Véase Doubleday, 2004, pp. 47-48.

[14] Con anterioridad, la cancillería, en relación a temas bélicos, apenas había podido reflejar otra cosa que conflictos intracristianos, y como de costumbre en estos casos no se había mostrado demasiado expresiva. En 1165 se alude a «*quando rege Ferrandus Castroterram cercauit et prehendiuit*», y en 1167 a una «*almofalia super Munio*» (González, 1960, t. II, doc. 76 y 97); y a propósito de las campañas frente a Navarra de 1173-1174, se habla de «*expeditione super, exercitu super, equitare super, obtinere uictoriam, deuincere…*» (*ibid*., doc. 185, 188-190, 194, 202…). Hay, sin embargo, una interesante y llamativa excepción, un documento de enero de 1167 que contiene una donación real a la iglesia de San Vicente de Valencia; en ella tras invocar la tradicional responsabilidad de la monarquía en la atención a los santuarios, se subraya en este caso la condición de aquellos que sufren el control de los musulmanes: «*et maxime illa inter sarracenorum procellas multas propter fidem Christi miserias atque angustias dinoscuntur*». De alguna manera hay una acentuación de la idea de martirio en el hecho de la propia advocación del santuario, y es que la donación se dirige a Dios «*et preciosissimo martiri Christi Vincencio de Valencia et omnibus fratribus eiusdem martiris ecclesie seruientibus…*» (*ibid*., doc. 95).

llegada del joven rey a la plena madurez regia»[15]. También muchos años después otro cronista áulico, Rodrigo Jiménez de Rada, focalizaba en Cuenca el despertar de la vocación caudillista y cristiana del joven rey, quien *«uirtute Altissimi roboratus conuertit manum ad infideles, ut bella fidei exerceret»*[16]. Pero la propia cancillería del rey, el mismo año del asedio y conquista de Cuenca, 1177, dejaba ya muy claro el marco explicativo en el que cabía entender su ejemplar iniciativa bélica: en el diploma castellano que contiene las peticiones cursadas a Enrique II de Inglaterra, suegro de Alfonso VIII, cara a su arbitraje en el conflicto con Navarra, entonces todavía vivo, se alude a Alfonso VI, su sobresaliente antecesor, como quien *«Tholetum de potestate Sarracenorum liberabit»*[17], y esa acción liberadora —lo expresaría también la cancillería algunos años después— suponía un indiscutible triunfo para la cristiandad[18].

Esa inevitable correspondencia entre «liberación de la opresión sarracena» y «enaltecimiento de la Cristiandad» es la ecuación sobre la que la cancillería construye la memoria de tan significativo acontecimiento como fue la conquista de Cuenca, viva en los diplomas durante algo más de seis años[19]. Y, sin embargo, es curioso constatar que entre septiembre de 1177, en que se consuma la conquista tras largo asedio de nueve meses, y abril de 1179 la cancillería se muestra austera y poco expresiva limitándose a constatar, y solo a partir de febrero de 1178, que *«serenissimus rex prefatus Aldefonsus Concam cepit»*[20]. Podemos aludir a dos únicas excepciones, la de un documento de 1177 pero que es claramente falso[21], y otro de 1178, que no procede propiamente de la cancillería real[22].

[15] Linehan, 2011, p. 315. En este sentido, no deja de ser una simbólica coincidencia que Nuño Pérez de Lara, todopoderoso valido del rey, antes y después de su mayoría, falleciera precisamente en el asedio de Cuenca.

[16] Estas palabras preceden la ideologizada descripción de la toma de Cuenca: *De rebus*, VII, xxvi, p. 248.

[17] González, 1960, t. II, doc. 277. Conviene recordar el valor propagandístico de una afirmación contenida en un documento dirigido a la corte de Inglaterra.

[18] Un documento de 6 de agosto de 1184, confirmatorio de los privilegios concedidos a la Iglesia de Toledo, comienza por uno otorgado por el rey Alfonso *senior*, de quien se dice que *«Toletum Christianitati subiugavit»* (González, 1960, t. II, doc. 425).

[19] Referida a Cuenca, la expresión *«quando fuit capta»* se documenta por vez primera el 14 de septiembre de 1177 en un documento fechado en la propia ciudad de Cuenca (*ibid*., 1960, t. II, doc. 289). La última referencia es de 14 de noviembre de 1183 cuando, en un diploma conteniendo una concesión a la Iglesia conquense, se alude a la refundación de la ciudad *«post diuturnam obsessionem et laboriosum et anuum certamen, Domino tandem miserante et operante, ab infidelibus adquisierim»* (*ibid*., t. II, doc. 411). Sin embargo, ya a finales de 1182, en el *anno sexto*, la cancillería había dejado de nombrar el acontecimiento de manera sistemática en las datas de los documentos (*ibid*., t. II, doc. 395).

[20] *Ibid*, t. II, doc. 297.

[21] En 1177, desde Monsalud, Alfonso VIII, *rex*, donaba a este monasterio la villa de Alocem *«cum mero et mixto imperio»*, y ello *«quoniam per eius merita, ab epilepsia, qua diu laboraueram, sanus effectus sum et de mauris obsidione super Concham victoriam reportaui, atque urbem cepi»* (*ibid*., t. II, doc. 284).

[22] Se trata de una noticia sobre una pesquisa que, por orden del rey, había incoado el merino de La Bureba sobre ciertas posesiones de San Millán de la Cogolla. El documento comienza con

Es efectivamente en abril de 1179 cuando advertimos un cambio en la formulación de los «micro-relatos» de las datas documentales hacia una clara ideologización, resaltándose, en todo caso, el argumento de la liberación. Veamos brevemente cómo va evolucionando la fórmula y qué variantes encontramos hasta su desaparición en noviembre de 1182.

El texto significativamente innovador de abril de 1179 dice así: «*anno tercio ex quo serenissimus rex prefatus Aldefonsus Concam cepit et eam de potestate inimicorum crucis Christi strenue liberauit*»[23]. Pronto, y a excepción de algún texto anómalo[24], es frecuente que el verbo utilizado para designar la conquista liberadora sea *mancipere*, una interesante palabra rica en matices y en la que subyacen, además de la idea de liberación, los significados de arrebatar algo con firmeza haciéndolo pasar de un dominio a otro y, de este modo, consagrándolo a una nueva realidad[25]. Obviamente esa nueva realidad no es otra que la cristiandad o la fe cristiana. Lo vemos claramente en un documento de septiembre de 1179 a favor de la Iglesia de Palencia en que puede leerse: «*anno tercio ex quo rex Aldefonsus supranominatus Concam Christianitati mancipauit*»[26]. Por tanto, «liberación de los enemigos de la cruz de Cristo»[27] y «entrega de lo arrebatado al estricto control de la Cristiandad» —es frecuente la alternativa del verbo «*subiugare* al de *mancipere*»[28]— son, efectivamente y como indicábamos un poco más arriba, los ejes sobre los que gira el mensaje relativo a la toma de Cuenca[29].

---

estas palabras: «*Anno primo Quoncam, diu expugnata, conatu robusto ualidaque manu, diuina fauente gratia, rex Adefonsus cepit*» (*ibid*., t. II, doc. 294).

[23] El documento tiene fecha de 18 de abril (*ibid*., t. II, doc. 322). Una fórmula prácticamente idéntica encontramos en un documento también de abril de 1179, pero sin indicación de día (Pérez Celada, 1986, doc. 51).

[24] Un documento de la cancillería de la reina, fechado el 30 de abril de 1179 y en el que se consagra un altar en Toledo en memoria del mártir Tomás de Canterbury, presenta la fórmula: «*secundo anno* [*sic*] *quo serenissimus rex Adefonsus per uim Concam optinuit*» (González, 1960, t. II, doc. 324).

[25] Pérez González, 2010, pp. 450-451.

[26] González, 1960, t. II, doc. 325. La expresión «fe cristiana» sustituyendo a cristiandad, se registra, por ejemplo, en un documento fechado en Albelda el 13 de octubre de 1179: «*anno III ex quo serenissimus rex prefatus Aldefonsus Concam cepit et eam fidei christiane strenue mancipauit*» (*ibid*., t. II, doc. 329).

[27] Algunos documentos de comienzos de 1180 insisten, sobre todo, en esta idea: «*anno quarto ex quo prenominatus rex Aldefonsus, Concam cepit et eam a crucis Christi inimicos liberauit*» (*ibid*., t. II, doc. 334), con alguna ligera variante: «*anno quarto rex A. victoriosissimi Concham civitatem ab inimicis Crucis Christi liberabit*» (*ibid*., t. II, doc. 335).

[28] Son varias las muestras ya a lo largo de la segunda mitad del año 1180: «*anno quarto ex quo prefatus serenissimus Aldefonsus, Concam cepit et eam fidei christiane uiriliter subiugauit*» (*ibid*., t. II, doc. 347, 350, 351…).

[29] No se aprecian variantes significativas sobre lo ya expuesto en los documentos de 1181 y 1182 que siguen incorporando, en solitario o más frecuentemente compartido con otras efemérides, el «micro-relato» de la conquista de Cuenca. Únicamente destacaremos un documento de mayo de 1182 en el que aparece nuevamente la fórmula «*Anno sexto ex quo serenissimus rex prefatus Aldefonsus Concham fidei christiane subiugauit*», junto a la referencia de la recuperación

En su momento P. Linehan encontró una explicación al cambio cancilleresco de 1179 y a la carga ideologizadora con que aparecen a partir de entonces los «micro-relatos» documentales relativos al acontecimiento del que nos estamos ocupando. Según el autor británico, a raíz de la conquista de Cuenca, y de manera particular a partir de 1180, la cancillería quiso potenciar la imagen del rey como la de un campeón de la religión cristiana entregado a su defensa[30]. Volveremos sobre ello un poco más adelante. Conviene también recordar aquí que, sobre la base de la hipótesis de P. Linehan, Amaia Arizaleta ha profundizado en la explicación propuesta sugiriendo pistas más que razonables, todas ellas vinculadas a la necesidad regia de trasmitir una imagen de reconocible pujanza «internacional» en el complejo tablero diplomático de la época. Castilla aspiraba al reconocimiento de una cierta primacía peninsular, y el reciente conflicto surgido con Navarra había servido para canalizar aspiraciones de presencia política más allá de los Pirineos. Los «micro-relatos» sobre una toma de Cuenca convenientemente idealizada, podían conferir autoridad y prestigio al rey frente a monarcas peninsulares como Alfonso II de Aragón y Sancho VI de Navarra, pero también frente a su suegro el rey Enrique II de Inglaterra, cuyo arbitraje había sido solicitado en el reciente conflicto navarro y cuyos representantes estarían presentes, junto a los reyes de Castilla, en las fervorosas iniciativas que precisamente por estos años se llevaban a cabo en memoria del mártir de Canterbury[31]. Cuenca y el enfrentamiento con el islam servían, así, de argumento legitimador para aspiraciones políticas, en este caso, de orden diplomático[32].

El discurso político-religioso de la cancillería sobre la toma de Cuenca, sin embargo, llegaría a su punto culminante no a través de los diplomas habituales sino del prólogo de un texto jurídico, el fuero de Cuenca, cuyo autor fue con toda probabilidad un culto clérigo de la cancillería del monarca, responsable quizá de no pocos de aquellos diplomas. Esa autoría está envuelta, sin embargo, en la nebulosa, pero sin duda menos que la datación del texto para la que el invierno de 1189-1190 sigue siendo la mejor propuesta[33]. La parte de esta interesantísima pieza político-ideológica en que se alude a la conquista

del Infantazgo *(anno secundo ex quo Infantaticum a rege Ferrando patruo suo acquisiuit)*, y lo que es más llamativo, una aislada referencia al primer ataque de Alfonso al corazón de los territorios andalusíes: «*eo anno quo primitus terram sarracenorum armata manu cum exercitu regni sui potenter introiuit*» (*ibid*., t. II, doc. 390).

[30] Linehan, 2011, pp. 316-318.

[31] Los documentos que recogen la nueva consagración de un altar toledano en honor a santo Tomás Becket, de 1179 y 1181, obviamente forman parte de los muchos que contienen referencias relativamente elaboradas sobre la conquista de Cuenca (González, 1960, t. II, doc. 324 y 355).

[32] Arizaleta, 2010, pp. 178-179. También la autora llama la atención sobre la consolidación del calificativo *serenissimus* aplicado al rey en coincidencia con la documentación relativa a la toma de Cuenca (*ibid*., p. 175).

[33] El estudio más reciente sobre este importante testimonio se lo debemos a Amaia Arizaleta (*ibid*., pp. 208-231). Para la autora, que se decanta claramente por la aludida cronología temprana, puede que el autor fuera el maestro Mica, importante notario real del período.

de Cuenca expresa el grado de idealización que, pasados los años, adquirió el acontecimiento en la intencionalidad propagandística de la monarquía. El rey se nos presenta como una autoridad célebre allende las fronteras de su territorio, de modo que su solo nombre despertaba el temor de todos los enemigos de la cruz de Cristo[34]. Es decir, es la lucha contra esos enemigos, la lucha contra el islam, la que ha situado al monarca en esa posición de temible celebridad. Pero esa lucha no es fácil, y ello se puso de manifiesto en la fatigosa conquista de Cuenca, asediada durante nueve meses[35]. El rey es víctima de un enorme sufrimiento —«*cruciatus multis angustiis*»—, una imagen casi martirial que quizá no fuera descabellado asociar a la cruz de Cristo en un momento en que el Occidente vive bajo el trauma de Hattin. Finalmente la conquista da su fruto, y una vez libre de su «servidumbre babilónica» y del «yugo del faraón», y limpia de la impureza idolátrica, se convierte en la ciudad del rey, Alfonsópolis, la preferida sobre todas las demás y con cuyos habitantes establece un vínculo muy particular[36].

La documentación de órdenes militares: la consolidación

Este hito tan decisivo y propagandísticamente recreado como fue la conquista de Cuenca hizo que la cancillería pusiera en marcha toda una batería de micro-relatos diplomáticos en apoyo del carácter cruzadista del liderazgo del monarca. Lógicamente serán los documentos de las órdenes militares los que los recojan de manera más sistemática y completa. Por otra parte, no debemos olvidar que Alfonso VIII, siguiendo sin duda la estela de su padre el rey Sancho, hizo pivotar sobre las órdenes militares el edificio ideológico de un reino que debía ser forjado en la identidad cruzadista, pero, eso sí, una identidad al servicio de la territorialización y fortalecimiento de la monarquía. Precisamente en uno de esos «micro-relatos», los clérigos de la cancillería nos ofrecen una muy clara visión regia del significado de las órdenes militares y su papel en el proyecto político del monarca. En efecto, en una donación a favor de la orden de Santiago, realizada «*intuitu pietatis et misericordie*» por Alfonso VIII en junio de 1185, los freires son definidos como aquellos que, combatiendo contantemente con valor por su patria, defienden los lugares y moradas de la cristiandad tanto mediante la oración como mediante el derramamiento de

[34] «*… Rex itaque tam nomitate auctoritatis, quem a mari usque ad mare reges christiani nominis hostes, utpote totiens uires eius experti, et ab eo contusi, solo nomine contremiscunt…*». El prestigio, continúa el texto, no se detiene ante los príncipes cristianos que no dudan en servirle, como lo pone de manifiesto la concesión de caballería a Conrado de Alemania o al rey Alfonso de León. El texto ha sido reproducido y traducido al francés por Arizaleta (*ibid*., p. 340).

[35] «*… Postquam obsidione facta post multos laborum cruciatus multis angustiis, abintus afflictus hostibus, decursis mensibus nouem, Conchensem urbem intrauit…*» (*ibid*., p. 340).

[36] «*… Eam ceteris preferens, utpote Alphonsipolim elegit et preelegit in habitacionem sibi, et ciues eius populum peculiarem sibi adsciuit, ut quam de seruitute Babilonis, et iugo Pharaonis armis potencie regalis eripuerat, eliminata idolatrie spurcicia, liberam et precipuam inter alias in prosperum stabiliret…*» (*ibid*., p. 340).

su propia sangre[37]. Este breve texto encierra un extraordinario interés. Por un lado, nos define con expresiva exactitud la naturaleza de las órdenes militares: instituciones religiosas que compatibilizan su vocación por la plegaria con el carisma martirial del combate físico, manifestación doble de un mismo y esforzado compromiso. Pero, por otro lado, nos aclara que la defensa del propio reino no es incompatible con la de la cristiandad, porque aquel no es sino morada de esta[38]. La función de las órdenes se sitúa, pues, bajo la estricta y disciplinada obediencia a un rey que, construyendo su propio reino, combate por el conjunto de la cristiandad[39]. No encontraríamos mejor definición para lo que es y supone una orden militar de carácter territorial, una orden, alejada de los presupuestos universalistas con los que hacía poco más de medio siglo había nacido el Temple, arquetipo originario de todas las demás órdenes.

Por lo demás, este interesante texto remite a constantes ideológicas —asiduidad, valor, derramamiento de sangre…— presentes en la mayoría de los «descriptores explicativos» que acompañan las concesiones y privilegios recibidos por los freires y cuyo número e importancia cualitativa, como hemos señalado, se intensifican notablemente desde los años previos a la conquista de Cuenca. Veamos cuáles son los argumentos con que se expresan. Contamos para ello, entre enero de 1174, en que la concesión de Uclés a la orden de Santiago preanuncia la acción conquense, hasta marzo de 1210, en que el protagonismo cruzado de Las Navas polarizará buena parte de la atención documental, con un total de 25 diplomas, concentrados fundamentalmente en el período 1174-1185. Pues bien, si comparamos los protocolos de todos ellos, la información descriptiva sobre las órdenes militares obedece más o menos a una media docena de modelos en cada uno de los cuales se repiten las mismas ideas o muy semejantes.

Veamos el primero de ellos, muy presente en los documentos de los primeros años, entre 1174 y 1176. La donación de Uclés a los santiaguistas, de 9 de enero de 1174, nos sirve de referencia. En ella se nos dice que conviene a la regia majestad proteger a los hombres honestos y religiosos, máxime a aquellos que, abandonando las cosas de este mundo, han hecho libremente voto contra los adversarios de la cruz de Cristo, no solo derramando su propia sangre sino poniendo fin a su vida temporal[40]. La fórmula contiene elementos que se

[37] «*… Illorum qui assidue pro patria pugnantes certamine tam oratione quam propri sanguinis effundere Christianitatis loca et habitationes uiriliter in Domino defendunt…*» (González, 1960, t. II, doc. 435).

[38] Según Linehan, el sentido del texto es que «Castilla daba morada y nombre a la Cristiandad» (Linehan, 2011, p. 319).

[39] Poco más de quince años después, en 1202, Alfonso VIII volvería a expresar de manera mucho más sencilla y sin alusión explícita a la cristiandad, el doble e inseparable cometido de las órdenes militares en una carta destinada a la de Calatrava —en ese momento Salvatierra— y en la que se la autorizaba a percibir donaciones porque «*fratres eiusdem ordinis stant assidue in Dei servitio et meo et in regni mei defenssione*» (González, 1960, t. III, doc. 719).

[40] «*Regali nempe conuenit maiestati honestos ac religiosos uiros quosque diligere, et maxime eos qui relictis secularibus uouerunt sponte contra crucis Christi aduersarios et proprium sanguinem fundere et temporalem uitam finere*» (*ibid.*, t. II, doc. 195).

repetirán casi invariablemente y no solo en los documentos obedientes a este modelo. El inicio es común a muchos otros diplomas de la cancillería en que se atribuye al monarca como prerrogativa irrenunciable de la realeza la de proteger y defender a los hombres de religión[41]. La fórmula contiene, además, otros dos elementos muy importantes. Por un lado, los miembros de las órdenes son religiosos y como tales abandonan la vida secular, y lo hacen mediante un voto específico consistente en combatir a los enemigos de la cruz de Cristo. ¿De qué voto se trata? ¿Es una expresión metafórica o existió un compromiso expreso y ritualizado en este sentido? Sabemos que entre los templarios efectivamente existía[42], pero no está claro que así fuera entre los freires hispánicos. Los santiaguistas, por ejemplo, según su primitiva regla de 1175, recibían en el capítulo general exhortaciones a procurar la defensa de los cristianos de manera especial contra los sarracenos[43], pero ello está lejos de constituir un compromiso personal y regularizado. ¿A partir del micro-relato analizado habría que concluir que efectivamente existía? La cuestión no es evidente, es cierto que la utilización de la expresión «*uouere sponte*» parece remitir a promesa solemne, pero su omisión en textos reglares resulta elocuente. Quizá no estemos sino ante un compromiso implícito que expresa la conciencia de que el freire es un cruzado permanente, un hombre cuyo compromiso de vida consiste, por vocación, en combatir a los enemigos de la cruz. Finalmente, el texto alude a derramamiento de sangre, incluso muerte, como destino de quien asume tal compromiso. Obviamente, y como ya hemos indicado, estamos ante una evidente expresión de conciencia martirial inherente a todo cruzado.

Pues bien, esta fórmula de la concesión de Uclés se constituye en referente modélico reiteradamente utilizado en casi una decena de documentos

[41] En referencia a la «*regia maiestas*» Linehan supone la expresión como probablemente relacionada con la presencia casi ininterrumpida del obispo Raimundo de Palencia al frente de la cancillería desde el comienzo del reinado hasta 1178 (Ostos, 1994, pp. 104-107), en que ciertamente comienza a languidecer. Pero el autor británico señala también otra causa como prioritaria: el deseo en torno a 1180 de dar paso a una dimensión de la realeza que hiciera más hincapié en el liderazgo de la religión cristiana que en la *maiestas*: «la *maiestas* cede el peso a la *christianitas*» (Linehan, 2011, pp. 316-317). En cualquier caso, ya desde el primer período vemos cómo los documentos que analizamos intercambian la referencia de la «*regia maiestas*» y la de la «*regalis pietas*».

[42] La recepción en la orden templaria de un nuevo miembro suponía, como en cualquier otra orden religiosa, el pronunciamiento expreso sobre los votos de castidad y pobreza, pero también en este caso sobre la actividad militar. En el protocolo de recepción de los nuevos hermanos figura, entre los compromisos expresamente formulados, el siguiente: «¿Prometes también a Dios y a Nuestra Señora la Virgen María que, durante todos los días del resto de tu vida, ayudarás a conquistar, con la fuerza y el poder que Dios te ha dado, la Tierra Santa de Jerusalén; y que aquello que los cristianos poseen ayudarás a mantenerlo y salvarlo dentro de lo que esté en tu mano?» Y él debería decir: «Sí, mi señor, si así place a Dios» (Upton-Ward, *El Código Templario. Texto íntegro de la Regla de la Orden del Temple*, art. 676, p. 220).

[43] «… *In capitulo autem quod annis singulis diximus celebrandum* […] *ubi precipue ad defensionem christianorum intendere moneantur et districte precipiatur ut in sarracenos…*» (Martín Rodríguez, 1974, doc. 73).

concedidos a la orden de Calatrava entre 1174 y 1176[44]. En algún caso se observa alguna pequeña variante y excepcionalmente algún significativo añadido. Es el caso, por ejemplo, de la donación a Calatrava, en febrero de 1174, de la quinta parte «*de omni acquisitione quascumque de terra maurorum*» y el diezmo de todas las rentas pertenecientes al fisco real; en este «micro-relato» documental se reproduce el texto ya conocido complementado al final con la frase «… derramando su propia sangre y constituyéndose con firmeza en muralla y escudo en defensa de la fe cristiana»[45].

Una fórmula distinta y desacostumbradamente concisa es la contenida en la concesión a la orden de Calatrava de los diezmos de Uclés el 30 de abril de 1174. En ella se dice que a la dignidad real corresponde remunerar con sus propios bienes a los caballeros que sirven devotamente a Dios, y especialmente a los que combaten diariamente contra la muchedumbre de paganos[46]. Se trata de un texto que no vuelve a repetirse según esta formulación; en él se alude a un motivo frecuentemente reiterado en la documentación como arquetipo idealizador, el del combate cotidiano de los freires, y también al argumento, nada excepcional por otra parte, de la consideración pagana de los musulmanes. Pero en lo que más conviene fijarse es en un tema, el de la «militancia en Cristo» —en este caso en Dios—, que sí vamos a ver con cierta insistencia y con mucha mayor expresividad en otros muchos diplomas. Por ejemplo, el concedido a la orden de Santiago el 31 de enero de 1176 en el que se habla de «quienes, abandonadas las prácticas caballerescas del siglo, desean militar contra los enemigos de la cruz de Cristo, y defender y exaltar su nombre»[47].

El texto es expresión de lenguaje cruzado en estado puro. Se alude, por un lado, al discurso bernardiano de la conversión, presente ya en los relatos cronísticos que recogen la predicación papal de Clermont: la necesaria transformación del «*miles saeculi*» en *miles Christi*»[48]. Pero es que, además, «*militare contra crucis Christi inimicos*» era la expresión más radical y descarnada que trajo consigo el nuevo concepto de «Iglesia militante» que se impuso en la cristiandad occidental desde las primeras décadas del siglo XII[49]. Esa Iglesia militante, a la que obviamente pertenecían los miembros de las órdenes militares, tenía precisa-

[44] GONZÁLEZ, 1960, t. II, doc. 198-200, 220, 225, 244-247 y 260. La mención expresa a un voto en documentos de órdenes militares no volveremos a encontrarla en Castilla hasta el año 1236, concretamente meses después de la toma de Córdoba y como dato aislado; entonces, en diciembre, en un documento que ponía fin a un pleito entre las órdenes de Alcántara y el Temple, Fernando III expresa la dilección que siente por ambas órdenes «*quia mihi et progenitores meis ad votum servierunt viriliter et devote*» (*ibid*., t. III, doc. 579).

[45] *ibid*., t. II, doc. 200; el mismo texto *ibid*., t. II, doc. 220.

[46] «*Regali conuenit dignitati milites deuote Deo seruientes, et precipue contra multitudinem paganorum cotidie certantes, propriis remunerare donis*» (*ibid*., t. II, doc. 204).

[47] «*Regali nempe conuenit pietati honestos quo[s]que uiros diligere, qui relictis seculi militaribus contra crucis Christi inimicos de cetero cupiunt militare et eius nomen deffendere et exaltare*» (*ibid*., t. II, doc. 243).

[48] AYALA MARTÍNEZ, 2009b, p. 35.

[49] ID., 2010, p. 135.

mente el cometido de defender y propagar el nombre de Cristo, en consonancia con una Iglesia que se sentía amenazada y exigía de sus fieles compromiso de activa militancia, un compromiso que no hace sino contribuir a la gloria del alma, tal y como lo expresa un documento solo un poco posterior[50].

En esta misma línea, aunque más expresivos si cabe, son los micro-relatos en los que el deseo de militar por la causa de Cristo contra sus enemigos, se asocia al verbo *uouere*, es decir, el compromiso cruzado del que ya hemos hablado, unido al concepto igualmente cruzado de militancia guerrera. Así se expresa el protocolo documental de algunas concesiones realizadas a favor de la orden de Calatrava de los primeros meses de 1176 o alguno santiaguista de 1177[51].

Poco añade a este conjunto de referencias el privilegio que Alfonso VIII otorgaba en mayo de 1178 a la orden de Calatrava concediéndole la décima parte de todo cuanto tomara «*Dei auxilio in terra Maurorum*», parias, quintos y todo portazgo, si bien el correspondiente micro-relato protocolario introduce un subrayado, que hará fortuna en diplomas posteriores, acerca del desprecio del mundo, de sus fastos y pompas, por parte de los freires de órdenes[52].

Más importancia puede tener el documento de donación del castillo de Piedranegra a la orden de Santiago en diciembre de 1180, en que por vez primera en un diploma de estas características aparece la expresión «defensa de la Cristiandad» aplicada al cometido de los freires[53]. No se trata ciertamente de una expresión muy extendida[54], pero constituye sin duda un hito cancilleresco, que volvería a reformularse pocos años después, en junio de 1185, para evidenciar la identificación del reino con una parte de la cristiandad, según un micro-relato diplomático que ya conocemos[55].

[50] Me refiero a la concesión que Alfonso VIII hace a la orden de Calatrava, en agosto de 1180, del castillo de Malagón con reserva del 50 por ciento en prestimonio vitalicio; en ella podemos leer «*Inter cetera pietatis opera precipuum est et regibus specialiter conueniens loca que pia actio instituit uenerari ac diligere, et earum posesiones augmentare, presertim tamen ea in quibus Christi milites ad anime laborant gloriam et ad Christianorum militant defensionem*» (González, 1960, t. II, doc. 350).

[51] «*Regali nempe conuenit maiestati honestos quosque uiros diligere uiros, et eos maxime qui, relictis armis secularibus, de cetero uouerunt Christo militare et contra eius nominis inimicos proprium sanguinem fundere*». Véase *ibid.*, t. II, doc. 251, 252 y 291. En estos casos se especifica que lo abandonado por los freires son las «armas seculares».

[52] «*Regali nempe conuenit maiestati religiosos uiros et honestos diligere, honorare et ab impiorum incursibus omnino defendere, sed eos precipue qui, relictis secularibus mundique huius pompa penitus spreta, contra crucis Christi inimicos se ipsos exponentes sanguinem proprium effundere deuotissime decreuerunt*» (*ibid.*, t. II, doc. 301).

[53] «*Inter cetera pietatis opera precipuum est christianam religionem ab incursibus sarracenorum defensare, et eos qui postposita seculari pompa ad hoc pro salute animarum suarum et ad defensionem Christianitatis constituti sunt promouere donationibus et exaltare*» (*ibid.*, t. II, doc. 352). Ha sido Linehan quien ha puesto de manifiesto esta primeriza mención (Linehan, 2011, p. 318).

[54] Hemos visto, eso sí, la expresión «defensa de los cristianos» en dos documentos aquí mencionados: la regla bulada de la orden de Santiago de 1175 (Martín Rodríguez, 1974, doc. 73) y la concesión real a Calatrava de 19 de agosto de 1180 (González, 1960, t. II, doc. 350).

[55] *Ibid.*, t. II, doc. 435.

Y llegamos así a un texto que podríamos considerar, dada su extensa y rica formulación, como una especie de recapitulación de muchas de las ideas ya expresadas con algún interesante añadido. Nos hemos referido ya a su contenido, se trata de la concesión de la villa de Areños que el 22 de abril de 1185 la cancillería regia, significativamente desde Uclés, sede central del convento santiaguista, realizaba a favor de la orden jacobea, «*persecutionem gentis paganae instituto*»[56]. Para empezar, las frases introductorias del texto, en las que siempre se señala la pertinencia de la donación en correspondencia con lo que cabe esperar de la dignidad regia, giran en torno a la lógica remuneración a favor de quienes se esfuerzan en el servicio de la monarquía: «*eos qui obsequiis regum et principum diligenter et deuote assistunt*», subrayando de este modo el papel subsidiario respecto a la realeza que las órdenes militares juegan en el organigrama del reino de Castilla. Centrándonos ya en la descripción de los freires destinatarios de la concesión, se nos habla, y esto sí resulta ser una interesante novedad diplomática, de quienes son «llevados por un buen y encomiable celo» —«*illis confertur qui bono et commendabili zelo ducti*»—. Sobre el término «celo» en la documentación cruzadista se ha venido llamando la atención en los últimos años por parte de la profesora Susanna A. Throop, para quien el «celo» y su evidente conexión con la idea de venganza constituye un importante componente emocional en el discurso cruzadista[57]. El resto

[56] «*Iustum est et rationi consentaneum et regibus et terrarum principibus potissimum, et specialiter congruit, eos qui obsequiis regum et principum diligenter et deuote assistunt dignis remunerare stipendiis, et bono operi fructum uirentem recompensare et ubi mundane remunerationis causam diuini intuitus comes ratio amplexatur, donum suscipientibus dupplici de causa collatum ad salutem cedit anime conferentis, et laudem humanam nichilominus promeretur, precipue uero quod illis confertur qui bono et commendabili zelo ducti, contemptis mundanis pompis et spreto seculari tumultu, in defensionem christiane religionis et eius dilatationem et inimicorum crucis Christi expugnationem, perfidie sarracenice opprimende se muros inexpugnabiles constituunt, et, non immemores agni qui pro nostra occisus est redemptione, Saluatori suo assidue militant, indesinenti desudant certamine, sanguinem suum sub lege martirii effundere non formidant, et sic tandem Deo soli uitam finire letantur*» (*ibid.*, t. II, doc. 432). Por su parte, el motivo de institución de la orden situado en la dirección del documento es semejante al que figura en un par de concesiones a la orden de Calatrava de septiembre de 1189, en las que por cierto no aparece micro-relato protocolario; en ellas se habla de «*ad exaltationem fidei et infidelium oppressionem institute*» (*ibid.*, t. II, doc. 534-535).

[57] Throop, 2010, y Ead., 2011. Véase Alvira Cabrer, 2012, p. 64. En relación a la documentación castellana, el término aparece inicialmente en documentación pontificia de inequívoco sabor cruzadista, y asociado a otros no menos significativos como el de «*athletas Christi*». Veamos, por ejemplo, la bula de Alejandro III por la que en 1175 se anunciaba al mundo cristiano la fundación de la orden de Santiago. Por su interés reproducimos la casi integridad de su dispositivo protocolario: «… *Versus Hispaniam contra gentem nefariam paganorum surrexerunt de novo viri Domini timentes et zelantes legem Domini, videlicet fratres Sancti Iacobi qui pro defensione fidei christianae se ipsos extremis periculis exponunt et fines christianitatis ab incursibus paganorum, induti lorica fidei et multiplici succincta virtute tuentur. Horum utique propositum in Domino digna gratiarum prosequimur actione et ei a quo omne bonum procedit ascribimus quod temporibus nostris surrexit in partibus illis religió que Deo grata est, sicut indubitanter credimus, et acepta et christianitati neccesaria plurimum, cum hii qui religionem ipsam assumunt ad hoc specialiter et precipue studio tocius sollicitudinis elaborent ut inimicos crucis Christi, Eo*

del dispositivo formulario recoge ideas ya conocidas: los freires abandonan los fastos mundanos, se constituyen en muros inexpugnables en defensa de la religión cristiana, se esfuerzan en su expansión combatiendo a los enemigos de la cruz de Cristo, y militan en la causa del Salvador sin eludir fatigas ni evitar derramar su sangre exponiendo sus vidas. Es precisamente esta dimensión martirial la que ofrece un mayor desarrollo en lo que constituye toda una colorista reflexión sobre la doctrina cristiana del martirio: se parte de una referencia al proto-mártir crístico del Cordero que, muerto por nuestra redención, está siempre presente como modelo para los freires, y se alude a continuación a la «ley del martirio» a la que se someten sin titubeo, alegrándose de que su vida finalice en la entrega al único Dios.

La intensidad y número de este tipo de «micro-relatos» protocolarios en documentos de órdenes militares desciende de manera llamativa a partir de este año de 1185[58]. De hecho, desde esta fecha hasta la del final del reinado no encontramos más que cuatro nuevos ejemplos, y tres de ellos, uno de 1193 y otros dos de 1207 y 1210, no aportan nada nuevo o realmente interesante, lo cual no deja de ser sorprendente, sobre todo en lo que se refiere a los documentos de comienzos del siglo XIII, previos a la cruzada de Las Navas y dirigidos ambos a este testimonio de resistencia frente al islam que era el convento de Salvatierra[59].

---

adiuvante, confundant et fines christianitatis versus Hyspaniam ab eorum incursibus protegant et defendant; unde, cum expediat universis qui nomine christiano censentur tam fortes athletas Christi propter Deum, ferventi caritate diligere et signum et quod gestant in pectore reveriri, per quod ad tuitionem fidei nostre se ostendunt Semper armatos, rogamus…» (Martín Rodríguez, 1974, doc. 75).

[58] Eso no quiere decir, naturalmente, que no contemos con documentos concedidos a órdenes militares que, sin tan elaborados protocolos diplomáticos, contengan datos de interés para el tema que nos ocupa. Hemos citado ya un par de privilegios concedidos por Alfonso VIII en septiembre de 1189 a la orden de Calatrava. En ellos encontramos una significativa alusión a la defensa de la cristiandad, dos años después del desastre de Hattin (julio de 1187). Ambos documentos, en efecto, se otorgan «*intuitu pietatis et Christianitatis debito, in eius presidium et defensionem*», y en ambos igualmente se alude a la institución de la orden «*ad exaltationem fidei et infidelium oppressionem*» (González, 1960, t. II, doc. 534 y 535). Poco después, en marzo de 1190, Alfonso VIII entregaba a la orden de Santiago la mitad de todos los rescates que correspondían a la monarquía por los musulmanes que hubiesen sido capturados por la orden o los hombres de Uclés; pues bien, en la motivación de la concesión se alude a «*bona multiplice et Iacobitane ordinis militum nostre fidei defensorum sustentationem augmentem*» (*ibid*., t. II, doc. 543).

[59] En el documento de 1193, que contiene la confirmación, entre otros privilegios, de la donación a la orden de Calatrava de su villa, casi en vísperas de su pérdida en Alarcos, leemos una fórmula protocolaria de no mucho contenido y nada novedosa, cuyo tema central es la necesidad de incrementar los bienes de quienes combaten en defensa del nombre de Cristo contra los enemigos sarracenos: «*Quoniam regum et principum interest uiros religiosos, et eos qui pro Christi nominis defensione contra hostes Sarracenorum incursus pro uiribus se opponunt diligere, et eorum res et possessiones augmentare, et que sibi largiuntur a fidelibus confirmare*» (*ibid*., t. III, doc. 610). Pues bien, es esta misma fórmula, incluso ligeramente más reducida, la que encontramos en los documentos de Salvatierra de 1207 y 1210 (*ibid*., t. III, doc. 794 y 862).

La excepción la constituye el interesante micro-relato contenido en la concesión de una serie de fortalezas al convento de los freires de Trujillo y a su maestre Gómez el 6 de marzo de 1195, es decir, prácticamente en la antesala de la gran derrota de Alarcos de 19 de julio de ese mismo año. Estamos de nuevo ante un texto relativamente extenso en el que vuelve a aparecer explícitamente la expresión «Cristiandad», cuyo provecho se erige en directriz irrenunciable para la realeza. Esta, prosigue el texto, debe promover la existencia de hombres fuertes y constantes en la fe, capaces de oponerse en lugares estratégicos y especialmente expuestos a la perfidia de los infieles[60]. Pues bien, entre ellos, destacaban de manera muy especial, quienes bajo la disciplina del voto y la normativa reglar, dedicaban su austera vida a la defensa de la fe interponiéndose, como muro indefenso, ante el cruel envite de los paganos[61]. Elementos nuevos son los de la radicación en lugares estratégicos, el subrayado de la dependencia reglar y el contraste descriptivo entre la indefensión del mártir cristiano y la crueldad de la envestida pagana.

A partir de este momento, y hasta la eclosión ideológico-doctrinal que supuso la cruzada de Las Navas, la cancillería se muestra cauta y muy parca en lo que se refiere al discurso sobre guerra santa. Lo hemos visto ya incluso entre los documentos dirigidos a órdenes militares. Por supuesto, no hay que perder de vista el trauma de Alarcos del verano de 1195, y lo que supuso ese «infortunio» —como lo define un interesante documento de diciembre de 1196— en la conciencia del poder castellano. Precisamente en este documento al que acabamos de aludir, que es el de la concesión real a la orden de Calatrava de ciertas propiedades de la de Trujillo que pudieran compensar la extrema pobreza que había supuesto para ella el «infortunio» de Alarcos, la cancillería no encuentra otra fórmula para darse a sí misma una explicación que la ya clásica doctrina cruzadista de «*peccatis exigentibus nostris*»[62], que

[60] Esta asociación estratégica entre defensores de la fe y lugares expuestos a las acometidas de los infieles había sido ya un tema desarrollado en el privilegio de delimitación de términos de Plasencia, otorgado por Alfonso VIII el 3 de marzo de 1189. En él se insiste más en la idea del obstáculo que supone para los infieles colonizar espacios y ciudades cercanas a la «región de los paganos»: «*Quanto largius fides pululat et augetur Christiana religio, tanto magis ex inuocatione diuini nominis superna gloriatur maiestas et suis fidelibus exhibet quod spopondit. Unde pium est et saluti animarum expedit his in locis paganorum regioni affinibus urbes construere, et Christicolarum eggregationes plantare, que infidelium nequitie sint in obstaculum, et omnium Creatori in gloriam et laudem*» (*ibid*., t. II, doc. 520).

[61] «*Regali sane maiestati expedit et ad salutem animarum et Christianitatis provectum accedit viros robustos et constantes in fide contra infidelium perfidiam in locis que assidua per eos importunitate infestantur constituere; presertim ad Dei laudem et divinum huiusmodi obsequium tales debent assumi qui, divina inspiratione, spreta seculari pompa, sub voto et dispositione regulari pie ac simpliciter viventes in defensionem Christiane fidei se murum indefensum contra saevitiam paganorum opponunt*» (*ibid*., t. III, doc. 641).

[62] «… *Condolensque paupertati uestre eo quod domum uestram maiorem de Calatraua uestrasque omnes fere res ex infortunio de Alarcos, in quo mecum intrauistis, amisistis, ubi diuine potentie, peccatis exigentibus nostris, non placuit nos obtinere uictoriam*…» (*ibid*., t. III, doc. 658).

no veíamos aparecer en el horizonte cancilleresco castellano desde hacía por lo menos más de setenta años[63].

Las Navas de Tolosa: un efímero cénit

La austeridad cancilleresca en realidad no da síntomas de dinamización hasta prácticamente el momento en que se produce el decisivo enfrentamiento campal[64], y lo hace a través de la carta que Alfonso VIII envía al rey francés Felipe II Augusto probablemente en 1211[65]. La carta no está datada pero, si como parece razonable, hay que contextualizarla en la embajada que el arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada, su posible autor[66], llevó a cabo en

[63] La fórmula «*peccatis nostris exigentibus*» se popularizó en el lenguaje cruzadista a partir de su inclusión en la bula *Quantum praedecessores* que Eugenio III emitió en diciembre de 1145 con motivo de la caída de Edessa y también en una conocida epístola de san Bernardo en el mismo contexto de convocatoria de la llamada «segunda cruzada» (Mayer, 2001, p. 133; San Bernardo, *Obras completas, VII. Cartas*, nº 363). La expresión venía a subrayar la relación de necesidad entre la empecatada existencia de una sociedad y la acción correctora de Dios llevada a cabo mediante la amenaza o realidad invasora de los musulmanes. Obviamente esta relación providencialista de causalidad no es ni mucho menos nueva para el Occidente cristiano del siglo xii. Tampoco es nueva por supuesto la fórmula, que encontramos ya en la patrística tardía, concretamente en Gregorio Magno, algún tratadista carolingio y otros autores posteriores, pero es cierto que no será hasta el siglo xii cuando adquiera carta de naturaleza en el contexto terminológico-conceptual de la cruzada. En lo que se refiere al ámbito del Occidente peninsular, los antecedentes con que contamos son una donación de la reina Urraca que en febrero de 1124 concedía un conjunto de rentas al primer obispo de Sigüenza, el francés Bernardo de Agen, considerando la extrema pobreza de su iglesia que, «*peccatis exigentibus*», había permanecido durante más de cuatrocientos años destruida y desolada como consecuencia de la impiedad de los sarracenos (Ruiz Albi, *La reina doña Urraca*, doc. 138), y una confirmación que Alfonso VII realiza en 1144 del acuerdo suscrito entre ese mismo obispo y el cabildo de su Iglesia el 26 de diciembre de aquel año, y en el que prelado alude a la destrucción de su iglesia por parte de los sarracenos y a su reconstrucción y reforzamiento frente al ataque de los enemigos de la cruz de Cristo; no en vano, como se aclara al final del documento, los sarracenos retenían hasta la fecha todas las tierras situadas al sur del Tajo «*peccatis nostris exigentibus*» (Minguella y Arnedo, 1910, t. I, pp. 375-377).

[64] Es significativo que documentos de la primera década del siglo xiii se limiten a definir el combate contra los musulmanes como una simple *bellum* y la acción de combatir como «*hostem facere*» sin más. En este sentido, los fueros de Guipúzcoa confirmados por Alfonso VIII en octubre de 1200 no distinguen lo más mínimo entre un eventual enfrentamiento contra los musulmanes o contra el rey de Navarra: «*... si contigerit me postullare ad bellum contra sarracenos vel agarenos vel contra regem Navarrorum venire debeatis in meo auxilio, et ego dare vobis equos, arma et solidos secundum forum infantaticum*» (González, 1960, t. III, doc. 692). Por su parte, un acuerdo entre el maestre de Santiago y el concejo de Ocaña, confirmado por el rey en 1210, incluye una aséptica disposición, aunque es verdad que primando la importancia de la amenaza islámica sobre cualquier otra; la disposición permitía a los hombres de esta población no acudir «*in exercitum, nisi cum rege quando hostem fecerit contra sarracenos*» (*ibid.*, t. III, doc. 868).

[65] Publ. (versión castellana) Gorosterratzu, 1925, p. 74 (fechándola en 1211); González, 1960, t. III, doc. 890 (fechándola en [1212?]).

[66] No es la única propuesta en este sentido. Arizaleta apunta más bien a Diego García (Arizaleta, 2010, pp. 189-190).

Francia en vísperas de Las Navas, su fecha no puede ser otra[67]. En cualquier caso, el texto refleja la ideología cruzadista tanto del rey como de sus más íntimos colaboradores, a la cabeza de los cuales se sitúa, especialmente en estos últimos años del reinado, el arzobispo Jiménez de Rada. El argumento central del diploma es el de la apuesta martirial como único antídoto posible contra la brutal idolatría del islam. Ciertamente, la intensidad y el dramático colorido del texto alcanza cotas de relativa excepcionalidad, aunque desde luego, y a la vista de otra documentación ya analizada, no podamos considerarlo como un caso llamativamente aislado[68]. La carta comienza con un llamamiento a la irrenunciable ejemplaridad martirial de Cristo: del mismo modo que él murió por nosotros, nosotros debemos hacerlo por su nombre[69], y debemos hacerlo frente a un enemigo racialmente violento, muy alejado en su recalcitrante paganismo de la piadosa tradición judeocristiana[70], un pueblo apostado junto a la tierra de los fieles de Cristo y dispuesto a derramar sobre ellos los vasos de la muerte[71]. Esta última imagen contiene una implícita referencia apocalíptica, la de las copas llenas del furor de Dios que los ángeles derramaron sobre la humanidad en vísperas del combate escatológico del Harmaguedón[72]. Es como si los colaboradores de Alfonso VIII quisieran presentar el enfrentamiento campal que preparaban como ese juicio decisivo en que una humanidad pecadora, justamente atormentada por sus pecados, se enfrenta, a través del derramamiento de su sangre, a un definitivo y purificador destino de salvación. Por eso, frente a la cruel personificación del mal en los enemigos de la Trinidad[73], que persiguen a los ministros del altar y que gozan con el sufrimiento de los hijos del Crucificado, no cabe sino el ofrecimiento a Dios en sacrificio, un sacrificio que no es sino el ataque contra los numerosísimos y mejor armados enemigos de Cristo por parte de un

[67] Gorosterratzu, 1925, p. 74. Véase también Alvira Cabrer, 2012, p. 100.

[68] En este sentido, sobre todo si nos fijamos en los contenidos de los preámbulos de la documentación de órdenes militares ya vistos, no compartimos la opinión de Arizaleta que considera la carta enviada al rey de Francia una comprometida, ideologizada y apologética excepción antislámica entre los documentos de Alfonso VIII, caracterizados más bien por una cierta neutralidad discursiva (Arizaleta, 2010, pp. 188 y 194).

[69] «… *Dubitare mori nemo debet pro Christi nomine, cum legatur Christum mortem pro populo pertulisse…*» (Gorosterratzu, 1925, p. 74; González, 1960, t. III, doc. 890).

[70] Resulta interesante en este punto observar cómo se intenta separar muy bien la tradición judía de Israel y este nuevo pueblo al que se define de incircunciso: «*Semen Chanaan, et non Juda, violenta progenies, incircumcissus populus et immundus, maculatae mentis et conscientiae gentiles…*» (*ibid.*).

[71] «*Regno proximi sunt et confines, vasa mortis in manibus suis continentes, nos et sanctae fidei profesores tam innata malitia quam assueta perfidia persequuntur…*» (*ibid.*).

[72] Apocalipsis 16.

[73] Sobre la expresión «*Trinitatis hostes*», véase la interesante reflexión acerca de su significado símbolico-doctrinal en Alvira Cabrer, 2012, pp. 261-264. La expresión podría apuntalar aún más la atribución de la autoría del texto al arzobispo Jiménez de Rada. Véase Arizaleta, 2010, p. 190.

puñado de fieles asistidos por Dios[74]. La carta termina con la correspondiente petición de ayuda al monarca francés al que se insta a aportar, entre otros contingentes, a «*vernaculos expeditos*», una bíblica y recurrente expresión[75]; y finalmente se cierra con una explícita alusión a la condición de mártires de cuantos encontraran la muerte en un combate que se producía por la satisfacción de la sangre de Cristo[76].

El discurso cruzadista no puede ser más elocuente, y encaja sin dificultad con la perspectiva del arzobispo Jiménez de Rada que por las mismas fechas —quizá un poco más adelante— hacía un llamamiento a la cruzada con el ingrediente canónico sustancial de las indulgencias que serían recibidas por sus beneficiarios en un grado superior aún a quienes pudieran marchar a Jerusalén[77]. Pero volviendo a la cancillería regia, contamos con un segundo ejemplo de exaltado lenguaje cruzadista en la famosa carta enviada por Alfonso VIII al papa Inocencio III a raíz de su contundente victoria[78]. También en este caso se discute sobre su autoría material, pero una vez más no resulta trascendente a nuestro propósito que el redactor fuera nuevamente el arzobispo Jiménez de Rada o, como sugiere A. Arizaleta, el propio rey que la podría haber dictado directamente a uno de los hombres de su cancillería[79]. La carta, en cualquier caso, obedece a una lógica discursiva de carácter netamente cruzadista que es la oficialmente sostenida en este momento en el reino de Castilla con independencia de que el arzobispo ciertamente pudiera haber jugado en ella un papel determinante.

[74] «*... Ab eis non minus quam mortem expectamus. Proh pudor! et in ministros altaris non desinunt degrassari. Gaudium eorum est et affectus mutilare servos simul et filios Crucifixi. Memoramus quod idololatrae, Trinitatis hostes, nostrum sanguinem sitientes in nostras animas conjurarunt. Sed nos offerre volentes nosmetipsos sacrificium Deo in odorem suavitatis, in instante die Maii cum eis qui viam pacis minime cognoverunt, ante quorum oculos Dei timor non est, sumus proculdibio conflicturi, firmiter confidentes quod licet pauci sumus, et ipsi multiplicati sint in equis et curribus necnon et numero, de caelo nobis advenit fortitudo...*» (Gorosterratzu, 1925, p. 74; González, 1960, t. III, doc. 890).

[75] Son los famosos trescientos dieciocho *vernaculos expeditos* que Abraham movilizó para liberar a su sobrino Lot de la prisión de que fue objeto por parte de la coalición de los «cuatro grandes reyes» (Génesis 14, 14).

[76] «*... Nihil dubitantes quia, si sanguinis noster in conflicto Christi respondet sanguini, vere poterimus inter martyres computari*» (Gorosterratzu, 1925, p. 74; González, 1960, t. III, doc. 890).

[77] Archivo de la Catedral de Toledo (en adelante ACT), I.6.G.1.13. Publ. Pick, 2004, pp. 209-210 (con traducción al inglés); y Alvira Cabrer (trad. castellana), 2012, p. 95. Alvira rechaza la cronología propuesta por Pick (entre junio y octubre de 1211) y sugiere fechar la carta en enero de 1212.

[78] Publ. Mansilla Reoyo (ed.), *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, doc. 483, pp. 509-515 (fechándola después del día 16 de julio); González, 1960, t. III, doc. 897; Pérez González, 2000 (texto latino en pp. 254-257 y trad. castellana pp. 261-264). Tampoco en este caso, compartimos la apreciación de Arizaleta en el sentido de que «*le corps de ce texte est non marqué, c'est-à-dire qu'il participe de la neutralité idéologique ("désintérèt pour l'islam en tant que tel", dirait Patrick Henriet) qui caractérise l'immense majorité des diplòmes émis par la chancellerie d'Alphonse*» (Arizaleta, 2010, p. 194).

[79] *Ibid*., pp. 190 y 194.

No nos interesa analizar aquí ni mucho menos todo el contenido de un documento que es fundamentalmente descriptivo, pero sí aquellos elementos que, sirviendo para hilvanar la narración, otorgan a la campaña de Las Navas el carácter de inequívoca acción cruzada. Para empezar, la misiva comienza clarificando el objetivo que había puesto en marcha la maquinaria de la guerra: «combatir la perfidia del pueblo sarraceno», un objetivo amplio que, en positivo, se expresa como «auxilio y ayuda a la fe católica»[80] y que venía a comprometer la acción de Castilla con la defensa de la cristiandad. Esta defensa, al fin y al cabo, era el tema que la cancillería alfonsina quiso de alguna manera privilegiar desde por lo menos hacía treinta años y que, en la carta que analizamos, es nuevamente retomado al final de la misma cuando el rey hace ver al papa el extraordinario servicio que ha sido prestado «a toda la Cristiandad» a través de su victoria[81].

Que para Alfonso VIII y sus colaboradores la naturaleza de la acción emprendida y felizmente consumada fue una verdadera cruzada, lo pone de relieve una y otra vez el propio desarrollo del documento: alusión a la concesión de indulgencias[82], caracterización de la campaña como *«uiam Domini»*[83], definición de su ejército como *«Dei exercitum* o *exercitum Domini»*[84], calificación de la contienda como *«bellum Domini…»*[85].

Pero incluso más importante que esta terminología inequívocamente cruzadista lo es la formulación de las cuatro grandes ideas que recorren el texto y que se concentran de manera particular en el desarrollo y desenlace de la batalla: la centralidad de la cruz como referente especialmente simbólico, las iniciativas milagrosas de Dios que acompañan a su ejército, el carácter expresamente martirial de sus componentes y el protagonismo de un Dios que lidera la batalla y la conduce hacia la victoria definitiva.

El primero de los temas es el del simbolismo de la cruz y su centralidad, patente en el relato de la contienda. Efectivamente el «abandono del signo de la cruz» es la expresión que utiliza el redactor de la carta para significar la retirada del grueso de las tropas francas de la expedición tras la toma de Calatrava[86]. Por otra parte, es el «valor de la cruz» el que infunde ánimo a las

[80] «… *Propositum impugnandi Sarracene gentis perfidiam* […] *in fidei catholicae auxilium et iuuamen»*, Mansilla Reoyo (ed.), *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, doc. 483, pp. 509-515; González, 1960, t. III, doc. 897; Pérez González, 2000 (texto latino en pp. 254-257 y trad. castellana pp. 261-264).

[81] «… *Pro auxilio tote christianitati impenso…» (ibid.).*

[82] «… *Audita remissione peccatorum quam uos venientibus indulsistis…» (ibid.).*

[83] «… *Uiam Domina cepimus proficisci…» (ibid.).*

[84] Ambas expresiones se documentan cinco veces a lo largo del texto.

[85] *«Et sic bellum Domini a solo Domino et per solum Dominum est feliciter consummatum»*, Mansilla Reoyo (ed.), *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, doc. 483, pp. 509-515; González, 1960, t. III, doc. 897; Pérez González, 2000 (texto latino en pp. 254-257 y trad. castellana pp. 261-264).

[86] «… *Desiderio patrie coacti, omnes pariter, signo crucis relicto* […], *licet certitudinem de bello Saracenorum haberemus, ad propria redierunt…» (ibid.).*

tropas cristianas[87], y es el «signo de la cruz» el que, junto al estandarte real en el que figuraban las imágenes de la Virgen y del propio Cristo, precede al ejército en el combate, y es, en consecuencia, objeto de las afrentas de los infieles[88]. Por lo demás, es la «espada de la cruz del Señor» la que inclina la balanza hacia la victoria[89], de la que en último término es receptora la propia cruz[90].

La idea de milagro acompaña todo el relato. Se materializa, en primer lugar, a través de un campesino enviado por Dios para indicar el camino a los amenazados cristianos[91], y fue la voluntad de Dios la que hizo que ellos nada perdieran en los desplazamientos previos al enfrentamiento[92]; también la gracia divina intervino para que, en la víspera de la contienda, los extremos del ejército cristiano no sufrieran merma por parte de los sarracenos ya dispuestos para el combate[93]; y desde luego el rey estimaba como increíble, «salvo que se tratara de un milagro», las poquísimas bajas sufridas por su ejército[94] frente a los numerosísimos muertos musulmanes y a sus 185.000 soldados capturados[95]. Finalmente, una oración añadida en fecha incierta al texto de la carta habla de la gloriosa victoria sobre los pérfidos gentiles gracias a la renovación de los antiguos milagros concedida al pueblo cristiano[96].

Obviamente la formulación de la idea de martirio no podía estar ausente. El propio monarca se atribuye potencialmente la condición de mártir al afirmar, en el momento decisivo de la contienda, su irreversible decisión de «morir por la fe de Cristo»[97]. Por otra parte, acompañando al comentario acerca de las

[87] «*… Et anteriores nostri, necnon et medii multas eorum acies, que in minoribus promontoriis existebant, uirtute crucis dominice prostrauerunt…» (ibid.).*

[88] «*… Signo crucis dominice preeunte et uexillo nostro, in quo erat ymago beate Uirginis et Filii sui, in signis nostris superposita* […] *attendentes crucis Christi et ymaginis sue Matris ignominiam, quas lapidibus et sagittis irruere impetebant…» (ibid.).*

[89] «*… Dominus illorum infinitam multitudinem crucis sue gladio trucidauit…» (ibid.).*

[90] «*… Honor y gloria a Dios, que por medio de Jesucristo Nuestro Señor concedió la victoria a su cruz…» (ibid.).*

[91] «*… Ad indicium cuiusdam rustici, quem Deus nobis ex imperato misit…» (ibid.).*

[92] «*… Et ita, dante Domino, factum est quod, licet uia esset inuia et inaquosa, lapidosa et nemorosa, nihil de nostris amisimus…» (ibid.).*

[93] «*… Ut extremos agminis nostri non possent in aliquo molestare, quod quidem, diuina operante gratia, sic euenit…» (ibid.).*

[94] «*… Et quod incredibile est, nisi quia miraculum est, uix* $XX^{ti}V^{que}$ *christiani aut XXX de toto nostro exercitu occubuerunt…» (ibid.).*

[95] La familiaridad del escriba con los datos bíblicos permite suponer que esta cifra no sea una mera coincidencia con la de los 185.000 asirios de Senaquerib que, según el segundo libro bíblico de los Reyes (Libro Segundo de los Reyes 19, 35-36; cit. Libro Segundo de los Macabeos 8, 19 y 15, 22), fueron aniquilados por el Ángel de Yahvé por haberse atrevido a amenazar Jerusalén.

[96] «*… Antiqua innouando miracula gloriosam tribuisti uictoriam de perfidis gentibus populo christiano…*», Mansilla Reoyo (ed.), *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, doc. 483, pp. 509-515; González, 1960, t. III, doc. 897; Pérez González, 2000 (texto latino en pp. 254-257 y trad. castellana pp. 261-264).

[97] «*… Cumque nos iam pro fide Christi mori constanter eligeremus…» (ibid.).*

poquísimas bajas del ejército cristiano, hay todo un lamento por haber podido proporcionar a Cristo tan escaso número de mártires[98].

Pero la idea formulada de manera más contundente, y la de mayor alcance teológico, es la que convierte a Dios en el líder del ejército cristiano y actor necesario de su triunfo. Fue él, «de quien todo procede, en quien todo permanece o por quien todo se hace, quien dirigió con su mano el ejército contra sus enemigos»[99]. Fue, además, el Señor quien «degolló» a una extraordinaria masa de sarracenos «con la espada de su cruz»[100], y es que todo pudo llegar a feliz término «por la sola intervención del Señor» quien, «por medio de Jesucristo Nuestro Señor, concedió la victoria a su cruz»[101].

Como es sabido, la de Alfonso VIII no es la única carta redactada a instancias de un miembro de la familia real conteniendo información sobre la victoria de Las Navas. Conservamos también la misiva enviada por la reina Berenguela de León, hija del monarca castellano, a su hermana Blanca, consorte del heredero de Francia, el futuro Luis VIII[102]. El texto es una aséptica descripción, poco emotiva y con escaso contenido ideológico, que da cuenta de la victoria frente al «Miramamolin» *«in pugna campestri»*. Ahora bien, a los efectos que nos interesan, y si dejamos a un lado la alusión a la santificación del domingo por parte del modélico rey cristiano de Castilla[103], el texto contiene un dato de extraordinario interés: la utilización de la palabra «peregrinos» para designar a los contingentes que integraban, junto a los hombres de Diego López de Haro y los freires de las órdenes militares, la primera línea de las tres en las que Alfonso VIII había dispuesto su ejército[104]. Obviamente la palabra es ajena a la tradición castellana y ha servido para probar los galicismos detectables en la cancillería o, incluso, para desechar la autoría de Berenguela atribuyéndola directamente a la propia destinataria[105]. Pues bien, en cualquier caso, el dato no pierde relevancia: ya nos

[98] *«… O quanta leticia! o quot gratiarum actiones!, nisi de hoc dolenddum sit, quod tam pauci martyres de tanto exercitu ad Christum martyrio peruenerunt…» (ibid.).*

[99] *«… Ille, a quo omnia, in quo omnia, per quem omnia, fecit mirabiliter, et direxit manus sui exercitus contra inimicos suos…» (ibid.).*

[100] *«… Dominus illorum infinitam multitudinem crucis sue gladio trucidauit…» (ibid.).*

[101] *«… Et sic bellum Domini a solo Domino et per solum Dominum est feliciter consummatum. Deo autem honor et gloria, qui cruci sue dedit uictoriam per Ihesum Christum Dominum Nostrum…» (ibid.).*

[102] González, 1960, t. III, doc. 898 (a partir de la copia del siglo xviii de Martène y Durand); Hernández, 2003, pp. 138-139 (con ligerísimas variantes, a partir de la misma copia del siglo xviii); y Vann, 2011, pp. 90-92 (con ligeras variantes, pero a partir de la copia del siglo xiii que sirvió de base a Martène y Durand; ofrece traducción al inglés).

[103] El domingo, efectivamente, podría haberse producido el combate porque *«paratique erant Saraceni ad pugnandum ipso die»*, sin embargo, *«pater noster vero noluit eo die propter reverentiam diei sancti…» (ibid.).*

[104] *«… Partitus est ergo pater noster suos in tres acies: Dia Lopes et tres barones cum suis et peregrinis qui remanserant ex hac parte portus, et omnes dordre in prima acie…» (ibid.).*

[105] Es la tesis de Teresa M. Vann para quien no se trata de una carta salida de la cancillería castellana con galicismos (como opina Hernández) sino directamente de una composición realizada en la corte francesa por Blanca de Castilla; ella la habría entregado a su sobrina María

encontremos con una expresión salida de la cancillería castellana o de medios francos, lo cierto es que estamos ante un término inequívocamente cruzado aplicado a un acontecimiento indiscutiblemente cruzado.

Pero estas cartas no agotan la información que la cancillería nos ofrece acerca de la decisiva victoria de Las Navas. Al margen de los breves sumarios conmemorativos adjuntos a la data de los documentos, de los que en seguida nos ocuparemos, hay una segunda descripción teóricamente atribuible al rey Alfonso VIII, mucho más sintética pero no menos ideologizada que la larga misiva dirigida al papa, y que está contenida en el preámbulo excepcionalmente extenso que ofrece la donación al arzobispo de Toledo de las iglesias de Alcaraz en agosto de 1213[106]. Quizá con más fundamento que en otras ocasiones, estamos ahora, casi con toda seguridad, ante un texto redactado por el propio beneficiario de la donación, a quien en este caso cabe atribuir toda la carga ideológica de unas palabras, sin duda, asumidas con gusto por el monarca[107]. Resumamos su contenido y veamos cuál es su formulación. El redactor parte del discurso de la sabiduría de Dios como clave del triunfo cristiano frente al más poderoso y temible de sus enemigos, el rey de los marroquíes, «*Mafomat almiramomelin*», dueño de la tercera parte del orbe y de más de treinta diócesis hispanas. El texto lo compara con Lucifer por su soberbia declarando una «*campestre bellum*» contra todos los «adoradores de la cruz de Cristo» con el objetivo de destruir el culto cristiano. Pues bien, la santa cruz impuso finalmente su victoria a través de la debilidad humana[108].

No cabe sintetizar mejor, en tan pocas palabras, la densidad ideológica de un enfrentamiento en el que no falta la evocación apocalíptica ni la dimensión milagrosa. En efecto, la asociación de Lucifer con el desafío a la cristiandad en una batalla campal, evoca una conciencia cercana al juicio de Dios y, en definitiva, a una ultimidad no muy alejada de planteamientos apocalípticos. No es extraño que así fuera en un ambiente impregnado de joaquinismo en el que, apenas unos meses antes, en abril, el papa Inocencio III en su bula de convocatoria de la cruzada, *Quia Maior*, había interpretado la victoria de

---

de Brienne, la esposa de Balduino II de Constantinopla, en enaltecimiento de la ascendencia cruzada de la emperatriz destronada. Sería María, por tanto, quien la depositaría en la abadía flamenca de Cambron, ligada a la familia de los condes de Flandes (Vann, 2011, pp. 87-88).

[106] González, 1960, t. III, doc. 910.

[107] Véase Arizaleta, 2010, p. 187. Para la autora, un nuevo ejemplo de «neutralidad discursiva».

[108] «… *Summus Pater deuincit superbum et humiliat ut ulneratum, eius uero sapiencia in hoc manifeste claruit quod regem Marrochitanum Mafomat almiramomelin, cuius potestati non est potestas super terram que possit comparari, qui factus est ut neminem timeret, qui solus occupat terciam partem tocius orbis que Affrica dicitur, et de alia tercia, scilicet, de Europa in Hyspaniiis usque ad triginta dioceses, que quondam partem christiano cultui subfuerat, noscitur occupare, qui etiam in superbia elatus tanquam Lucifer omnibus crucem Christi adorantibus indixit campestre bellum, hunc inquam regem per nostre paruitatis misterium, uenientem multitudinem maximam et comminantem cultum destruere christianum, apud Nauas de Tolosa sternere per Sancte Crucis uictoriam campestri bello misericorditer est dignatus…*» (González, 1960, t. III, doc. 910).

Las Navas como un signo precursor de la llegada del Anticristo[109]. Por otra parte, la dimensión milagrosa queda también suficientemente subrayada al contraponerse la victoria de la santa cruz y el débil instrumento elegido por la providencia para llevarla a cabo: la pequeñez del rey Alfonso, el humilde y cristiano contrapunto de la anticristiana soberbia.

La densidad ideológica, e incluso doctrinal, que encierran estos más o menos extensos desarrollos cancillerescos es, por supuesto, más la excepción que la regla. Meses después de consumada la victoria —prácticamente medio año— la cancillería incorpora ya hasta el final de los días de Alfonso VIII la rememoración formularia del acontecimiento. Los primeros ejemplos son de diciembre de 1212, pues una carta anterior alude a la victoria pero lo hace en la parte del dispositivo y no en la fórmula aneja a la data como será lo habitual desde diciembre[110]. En efecto, por vez primera el día 9 de este último mes aparecerá la fórmula que, con alguna pequeña excepción, se consagrará sin cambios hasta el final del reinado. En esa fecha el rey realizaba una concesión a uno de los héroes de Las Navas, Diego López de Haro, y el documento consignaba que se hacía *«eo scilicet anno quo predictus Aldefonsus, rex Castelle et Toleti, Almimamorinum regem Cartagenis deuici, non meo merito set misericordia Dei et seruitio uassallorum meorum»*[111].

La fórmula presenta algunos elementos de gran interés. Se ha subrayado con frecuencia que, por vez primera, aparece la voz del rey en primera persona fuera del dispositivo documental y de la corroboración[112], pero no es esta cuestión, pese a sus evidentes implicaciones, en la que nos vamos a fijar. También se ha destacado, y es ciertamente significativo, que el rey renuncia al protagonismo atribuyendo no a sus méritos sino a la misericordia de Dios la victoria, lo cual entronca perfectamente con la centralidad de Dios en todo momento que veíamos, sobre todo, en la carta de Alfonso VIII a Inocencio III, como un recurso de connotaciones evidentemente cruzadistas. Pero hay más, y es que junto a la mise-

[109] «... *Et quidem omnes pene Saracenorum provincias usque post tempora beati Gregorii Christiani populi possederunt; sed ex tunc quidam perditionis filius, Machometus pseudopropheta, surrexit, qui per saeculares illecebras et voluptates carnales multos a veritate seduxit; cujus perfidia etsi usque ad haec tempora invaluerit, confidimus tamen in Domino, qui jam fecit nobiscum signum in bonum, quod finis hujus bestiae appropinquat, cujus numerus secundum Apocalypsin Joannis intra sexcenta sexaginta sex clauditur, ex quibus jam pene sexcenti sunt anni completi...*» (Inocencio III, *Regestorum sive Epistolarum,* t. CCXVI, col. 818). Véase Smith, 2011, en especial p. 158.

[110] El documento referido está fechado el último día de octubre de 1212 y es una donación a don Álvaro Núñez de Lara por servicios prestados, *«necnon et pro seruitio plurimum comendando quod michi in campestri prelio fecistis, cum vexillum meum sicut uir strenuus tenuistis, cum Almiralmomeninum regem Cartagenis deuici»* (González, 1960, t. III, doc. 899).

[111] *Ibid*., t. III, doc. 901. Curiosamente ese mismo mes, se documentan dos nuevos privilegios en los que la fórmula aparece abreviada, sin alusión a la misericordia de Dios y al servicio de los vasallos, y cambiando el verbo *devincere* por el de *superare*: *«eo uidelicet anno quo ego predictus Aldefonsus Almiramomeninum regem Cartagenis campestri prelio superaui»* (doc. 903 y 904).

[112] Arizaleta, 2010, p. 182.

ricordia de Dios, se sitúa «el servicio de mis vasallos» como condición necesaria para entender la victoria. Es obvio que estamos ante una inteligente concesión del clérigo redactor a la nobleza en un momento en que esta estaría dando síntomas de cierta inquietud, muy amenazadora en el dificilísimo contexto de la cruzada y el tiempo inmediatamente posterior a ella. No es mucho lo que sabemos acerca de esos movimientos pero todo apunta a que debieron ser lo suficientemente desestabilizadores como para provocar el envío por parte del arzobispo Jiménez de Rada de una carta abierta a los caballeros del reino animándoles a resolver sus diferencias con el rey en la corte y amenazándoles con la excomunión en caso de que eligieran el desleal camino de la alianza con los musulmanes[113].

Es muy probable que este tenso ambiente aconsejara introducir en los «micro-relatos» cancillerescos relativos a Las Navas la idea del imprescindible servicio de los vasallos. Ahora bien, ello provocó una inevitable secularización del mensaje contenido en ellos. La omnipotencia de Dios como agente de la victoria a través de su fiel instrumento, el rey de Castilla, se convierte en una acción colectiva en la que lo de menos son los méritos del monarca, y en la que la iniciativa divina se sitúa en paralelo a la colaboración de los vasallos. Está claro que los «micro-relatos» conmemorativos pierden en intensidad sacral y se convierten, según el modelo único que ya conocemos, en el testimonio exclusivo de la memoria de la cruzada. Se subraya, eso sí, el carácter campal de la campaña y se utilizan los verbos *devincere* o *superare*, de escaso contenido emocional y poca proyección cruzadista, para describir la victoria[114]. La monotonía de la fórmula y el uso de los verbos indicados no desaparece en ningún momento. Todo lo más, y para referirse a la conquista de Eznavexor un documento de mayo de 1214, además de la consabida fórmula final, introduce en el dispositivo diplomático el siguiente comentario: «*quod ego acquisiui per Dei clemenciam a paganis*»[115]. Un verbo este último *acquirire* que está lejos de reflejar el potencial ideológico que descubríamos en la carta de Alfonso VIII al papa a propósito de la toma de Úbeda, ciudad que, gracias a la iniciativa del rey, superando en esto a todos sus antecesores, se consiguió que fuera *expugnata uel subiugata*[116].

Es evidente que el discurso cruzadista se vio seriamente afectado en el tramo final del reinado del vencedor de Las Navas. Había servido desde aproximadamente 1180 como principal argumento en la fundamentación de

[113] La carta, publicada por Lucy Pick, fue redactada con toda probabilidad poco después de Las Navas (Pick, 2004, pp. 46-47 y el texto en p. 211). El arzobispo apela a imperativos religiosos para reconvenir la actitud de los caballeros, pero también, y quizá más aún, a argumentos de carácter «patriótico»: «… *Immo sicut athlete Christi et sui nominis et fidei catholice defensores uso murum pro domo Israel opponatis, pro patriis legibus et gente et patria si necesse fuerit morituri*…».

[114] González, 1960, t. III, doc. 905, 907-911, 914, 915, 917-921, 923-927, 1032 y Ayala Martínez, *Libro de Privilegios de la orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León*, doc. 210.

[115] González, 1960, t. III, doc. 919.

[116] «… *Cum enim villa illa* [Úbeda] *numquam ab imperatore uel ab aliquo regum Ispanie expugnata sciretur uel subiugata*…», *ibid*., t. III, doc. 897.

un poder que aspiraba a la incondicionalidad, y los nobles acabaron recelando seriamente de él. Los colaboradores cancillerescos del monarca, probablemente Rodrigo Jiménez de Rada en primer lugar, vieron que era preciso bajar al rey del pedestal del caudillaje sacral y devolverlo a un escenario feudal en el que el poder se entendiera bajo los parámetros del pacto y de la colaboración política.

LA CASTILLA POST-ALFONSINA DE ENRIQUE I

La continuidad respecto a la etapa precedente es el argumento al que cabe aludir para referirse al breve reinado de Enrique I. La cancillería continuó en manos del arzobispo Jiménez de Rada o en la de sus hombres de confianza y, por tanto, bajo su influencia. Y la situación continuó así hasta que con la subida al trono de Fernando III pasara al control del que sería todopoderoso canciller Juan de Osma durante prácticamente todo el reinado.

No vamos a ver, pues, grandes novedades, aunque un interesante documento dirigido precisamente al arzobispo, el de la concesión del castillo de Milagro y su amplia jurisdicción en noviembre de 1214, merece nuestra atención[117]. El tono cruzadista es innegable recurriéndose a temas ya conocidos pero muy hábilmente combinados. En el preámbulo del diploma se concentra la información que nos interesa. Comienza por identificar la expansión del nombre cristiano con una destacable obra de salvación[118]. La correspondencia entre ambos elementos no deja lugar a la duda. Inmediatamente se retoma, una vez más, el viejo y hasta ahora intermitente tema de la causalidad del pecado como explicación de la desgracia presente, y lo hace a través de la fórmula «*peccatis exigentibus*» que se repite en dos ocasiones[119]. Se alude luego a los sarracenos con la descalificación de la perfidia que les hace sordos a la voz del Evangelio, y se insta al rechazo de su poder mediante la espada y la construcción de fortalezas[120]. El preámbulo finaliza con una descripción de la toma del castillo de Milagro en la que el protagonismo de Dios en la acción liberadora se combina con el derramamiento de sangre de quienes, como vasallos del arzobispo, habían sido el instrumento de la divinidad[121]. Este papel más que significativo de los vasallos

[117] GONZÁLEZ, 1960, t. III, doc. 965. Un texto idéntico en fórmulas (con variantes puramente formales) y contenido (con alusión a la reina Berenguela y omisión absoluta del rey Enrique I) fue promulgado por Fernando III en enero de 1222: ID., 1983, t. II, doc. 155.

[118] «*Inter cetera salutis opera unum precipue commendatur, scilicet, nominis dilatatio christiani…*» (GONZÁLEZ, 1960, t. III, doc. 965).

[119] «*… Quia uero, peccatis exigentibus, tanta duricia corda cooperuit sarracenorum, ut quasi aspis surda ad uocem Euangelii suas aures obturent* […] *Cum ergo Toletana ciuitas, peccatis exigentibus, castris sarracenorum et munitionibus sit uicina…» (ibid.).*

[120] «*… Restat ut eorum perfidia gladio uel potentia repellatur, et munitionum oppositionibus eorum potencie resistatur…» (ibid.).*

[121] «*… Dominus per manus uassallorum uestrorum, quorum sanguis ibídem efusus fuit a manibus sarracenorum predictum castrum expugnantium, miraculose liberauit predictum castrum…» (ibid.).*

nos remite al secularizante esquema cancilleresco impuesto por conveniencia política al final del reinado precedente.

Por lo demás, los escasísimos documentos que conservamos de la cancillería de Enrique I no permiten reconstruir ningún esquema de intencionalidad doctrinal mínimamente coherente, más allá de recoger alguna expresión típicamente cruzadista —«*christianorum exercitus*», leemos en un documento de 1215[122]— y la formulación de algún interesante principio animado igualmente por el ambiente cruzado como, por ejemplo, la consideración de la «frontera de los sarracenos» como potencial ámbito de salvación, tal y como lo recoge un documento real dirigido en enero de 1217 a favor del conde don Álvaro[123].

FERNANDO III, REY DE CASTILLA

La subida al trono de Castilla de Fernando III, con independencia de que fuera acompañada de ciertos problemas de estabilidad, desde muy pronto, al menos en el plano propagandístico de la cancillería, marcó distancias respecto a la fase inmediatamente anterior, y ello pese a la austeridad de recursos que comienza a caracterizar ya entonces a los documentos reales, no muy numerosos, por otra parte[124]. En cualquier caso, vemos que los diplomas vuelven al intenso y no matizado discurso cruzadista de los mejores años de Alfonso VIII, y lo hacen incorporando nuevos elementos y renovadas perspectivas. Quizá no todo deba ser atribuido al nuevo hombre fuerte de la cancillería, el abad Juan, futuro obispo de Osma, pero es evidente que su idealizada concepción de la monarquía, inequívocamente plasmada en la crónica de su más que probable autoría, descansa en la imagen del perfecto cruzado[125].

Efectivamente, el Alfonso VIII conquistador de Cuenca y victorioso caudillo cristiano en Las Navas se constituye en revitalizado referente, y durante un brevísimo espacio de tiempo la incipiente cancillería fernandina quiso plasmar este ejercicio retrospectivo a través de algunas de las confirmaciones regias de 1218 en que se alude expresamente al éxito cruzado de Alfonso VIII frente al

[122] En la asignación y confirmación de los términos del concejo de Ávila realizada por Enrique I en abril de 1215, se alude a los muchos servicios prestados a su padre y a él mismo, y se añade que «*illi militi qui ciuitatem Abulensem de manu regia tenuerit in christianorum exercitu nisi ipse rex presens fuerit in expeditione cum eis quintam redere non cogantur*» (González, 1960, t. III, doc. 981). Exactamente el mismo texto encontramos en la confirmación realizada por Fernando III el 17 de mayo de 1219, en la que se omite toda alusión a Enrique I (Id., 1983, t. II, doc. 73).

[123] Enrique I concedía al conde don Álvaro términos para el castillo de Alfambra, concedido con anterioridad «*ad defensionem et utilitatem regni mei et ad salutem anime uestre in Sarracenorum frontaria populetis*» (Id., 1960, t. III, doc. 1009).

[124] Sirantoine, 2012b; Arizaleta, 2010, pp. 197-198.

[125] Martin, 2006, y en general todos los artículos de este número monográfico; Ayala Martínez, 2012, pp. 17 *sqq.*; Id., 2014, pp. 250-261.

«rey de Cartagena»[126]. Otro recurso ideológico, con plasmación cancilleresca, e igualmente asociable a la memoria de Alfonso VIII, es la presencia por lo menos significativa de Santiago, «patrono en tierra e intercesor en el cielo», en algunos documentos también muy iniciales del reinado[127].

El reinado estrictamente castellano de Fernando III, a los efectos que nos interesan, se divide claramente en dos momentos articulados por la famosa curia de Muñó de 1224, en la que el monarca proclamó su intención de romper las treguas con los almohades y reiniciar la lucha contra el islam, y cuya escenificación conocemos bien gracias al relato cronístico del canciller Juan[128].

De los primeros años, aparte de los documentos ya apuntados, contamos con algunos otros interesantes, en especial los dirigidos a órdenes militares. Encontramos nuevamente en ellos, aunque desde luego no con el detalle y abundantes matices de los «micro-relatos» de época alfonsina, temas que claramente a partir de 1180 ocuparon el protagonismo de la propaganda documental. Un documento de abril de 1220 dirigido por Fernando III a la orden de Calatrava en el que se confirmaban privilegios y donaciones concedidos por sus antecesores, nos devuelve efectivamente la memoria del pasado, también en este caso, asociada al rey Alfonso. La merced se otorgaba atendiendo «al fidelísimo servicio que en la defensa del reino y de la Cristiandad» había jugado la orden en su reinado; se recuperaba así directamente de la cancillería alfonsina el binomio reino-cristiandad, siempre en defensa de los «enemigos de la cruz de Cristo»[129].

[126] En este sentido, conservamos únicamente cuatro confirmaciones de documentos de Alfonso VIII, tres a favor de monasterios cistercienses y uno a favor de la orden de Calatrava, emitidas por la cancillería en marzo y en mayo de 1218. El texto es semejante en todas ellas: «… *approbans donationes illas quas* […] *et srrenissimus avus meus dominus Alfonsus, recordationis felicissime, regum et ducum Carthagenis victor inclitus…*»; vemos una variante en «… *volens facta magnifica avi mei, domini Aldefonsi regis praeclarae memoriae, Almiramomini et ducum Marruecos victoris incliti…*» (González, 1983, t. II, doc. 24, 25, 29 y 31).

[127] Efectivamente en agosto de 1218 Fernando III eximía e inmunizaba a favor del arzobispo e Iglesia de Santiago a la villa de Ledigos que había sido entregada a la sede por Alfonso VIII, y ahora el rey la favorecía «*ob reuenentiam beatissimi apostoli sancti Iacobi, quem et patronum in terris et intercesorem habere desideramus in celis*» (*ibid*., t. II, doc. 36). Más adelante, en enero de 1220, el rey confirmaba otro privilegio, en este caso de abril de 1150 y atribuido a Alfonso VII, por el que se aceptaba el pago de los votos de Santiago en los términos de Toledo (*ibid*., t. II, doc. 99). Curiosamente, la cancillería fernandina no sería especialmente sensible al santo patrono en la etapa en que el monarca lo sea también de León. Únicamente conservamos un documento significativo al respecto, el de la donación del castillo de Aguilar de Pedrayo al arzobispo e Iglesia de Compostela en noviembre de 1238, y en el que se alude al «*gloriosissimo apostolo beato Jacobo, victoriosissimo patrono nostro, cuius patrocinium hic et in futuro desidero licet inmeritus et specto*» (*ibid*., t. III, doc. 636).

[128] Ayala Martínez, 2012, pp. 18-19 y 45-46.

[129] «… *Attendens fidelissimum seruicium quod in defensione regni et Christianitatis Deo et illustrissimo auo meo domino A. regi, felices memorie, uiriliter impendistis, et quod credo mihi et ecclesie Dei uso deinceps impensuros…*». En relación a uno de los privilegios confirmados se dice: «*Priuilegium decimarum quas ab auo meo pretaxato obtinuistis, de quinta sui exercitus cuius inimicos crucis Christi personaliter impugnaret, necnon et decime parte tocius terre quam ipsis acquireret inimicis…*» (González, 1983, t. II, doc. 115).

Más original resulta el tratamiento del tema en un documento de un año después, mayo de 1221, dirigido también a la orden de Calatrava, que recibía el castillo y bienes de la de Monfragüe; en este documento, en que se subraya de manera especial el «servicio a Cristo» desplegado por los freires, la dicotomía reino-cristiandad se transforma en devoción por la «gloria de Hispania» y «honra del nombre cristiano». De algún modo, adivinamos ya un precursor anuncio de la definitiva «hispanización de la cruzada», un tema derivado de la cimentación del programa político fernandino en la realidad hispánica[130].

Un aspecto especialmente reseñable en este período inicial del reinado, previo al anuncio del despliegue militar de 1224, es el del reflejo en la cancillería de una «política de fronteras» en conexión con la defensa de la fe[131]. Contamos con dos interesantes ejemplos. En enero de 1222 confirmaba a los pobladores de Milagro el fuero que el arzobispo Rodrigo de Toledo quisiera darles. Pues bien, la fórmula protocolaria que antecede a la concesión alude a la pertinente obligación de la realeza de fortificar fronteras y otorgar buenos fueros a quienes se apostaran en ellas para su defensa[132]. La conexión indicada no aparece explícitamente, pero las características estratégicas del castillo de Milagro y su papel en la defensa de Toledo frente a los musulmanes era recordada por otro documento, también fechado en enero[133]. En cualquier caso, esa conexión sí aparece explícitamente en otro diploma de este mismo momento, la confirmación que en marzo de 1222 hacía Fernando III de la heredad de *«Ossa, in frontaria maurorum»*, a favor de Suero Téllez; en esta ocasión la fórmula protocolaria de introducción afirma expresamente que

> conviene a los reyes y príncipes católicos fortificar contra las insidias de los infieles sus fronteras, de modo que cuando los enemigos ataquen no se pierdan por negligencia las posesiones de los católicos[134].

[130] En efecto, la concesión se hace «*attendens titulum deuotionis Hispanieque totius gloriam, et honorem nominis Christiani quem in suis Christo constat exhiberi famulis Calatrauensibus fratribus quos cunctis preferri in ornatu celebres militari…*». El efecto, obviamente, sería el de que «*Istum in dictum Calatrauensem ordinem ad Christi seruicii augmentum cupiens commutare*» (*ibid.*, t. II, doc. 133).

[131] Sobre la novedad del tema fronterizo en la cancillería fernandina, ya ha llamado la atención Sirantoine, 2012b, p. 187.

[132] «*Oportet reges suas frontarias premunire et eos qui se opponunt contra eorumdem inimicos bonis foris laudabilibusque consuetudinibus recreare*» (González, 1983, t. II, doc. 154).

[133] Nos hemos referido ya a él. Se trata de la confirmación de la concesión de Milagro y su jurisdicción que en 1214 había realizado Enrique I a favor del arzobispo, y que el documento de 1222 traslada casi al pie de la letra: Id., 1960, t. III, doc. 965 e Id., 1983, t. II, doc. 155. Lo reproduce, traduciéndolo al castellano, Sirantoine, 2012b, p. 188.

[134] «*Decet reges ac principes catholicos contra insidias infidelium fines eorum seu frontarias premunire, ne cum possessiones fidelium ipsi irruerint inimici catholicorum negligencia ammitantur*» (González, 1983, t. II, doc. 157). La misma lógica conexión encontramos de forma mucho menos desarrollada y en este caso implícita en el documento de agosto de 1221 por el que Fernando III confirmaba al concejo de Plasencia la carta plomada que había recibido de Alfonso VIII concediéndole ahora el castillo de Belvis para su poblamiento «*quia Christi fideles et paratos in meo seruitio vos Semper inueni*» (*ibid.*, t. II, doc. 141).

La ruptura de hostilidades con el islam a raíz de la curia de Muñó, tiene inmediato reflejo en la cancillería. Por lo pronto, un documento emitido en junio de 1224 en el contexto de su celebración, incorpora una significativa expresión a la fórmula protocolaria que sirve para introducir su contenido. El documento es el de la entrega de los castillos de Alcalá y Cuevas de Garadén, en el Júcar, a la orden militar aragonesa de Alcalá de la Selva[135], y en él se nos dice que

> conviene a la dignidad real apoyar a los hombres religiosos y a los cultivadores de la viña de Dios, el Señor de los Ejércitos, máxime a aquellos que valientemente se constituyen en muro de defensa a favor de la casa de Israel[136].

La viña de Dios, el Señor de los Ejércitos —«*Dei uinae Domini Sabaoth*»— es la comprometida expresión que encabeza la bula de convocatoria del IV concilio de Letrán promulgada poco más de diez años antes por el papa Inocencio III, uno de cuyos temas centrales será precisamente el de la cruzada[137].

A partir de entonces, las acciones militares, especialmente concentradas en el transcurso de 1226, dejan su huella en la cancillería que recupera viejas fórmulas alfonsíes: las conquistas se conciben como acciones liberadoras que arrancan los emplazamientos de manos de los sarracenos y permiten devolverlos al culto cristiano. Lo vemos así en las incorporaciones de Salvatierra, Burgalimar, Martos, Andújar, Capilla y Baeza a lo largo de aquel fructífero año reconquistador[138]. En este ambiente de intensificación cruzadista, las órdenes militares no dejan de ser objeto de interés cancilleresco, aunque eso sí, sin los coloristas desarrollos formularios de antaño[139], y las conquistas pre-

[135] *Ibid.*, t. II, doc. 197.

[136] *«Regalis excellentiae conuenit dignitati uiros religiosos cultoresque Dei uinae Domini Sabaoth suis patrociniis consolari, eos uero maxime qui murum pro domo Israel uiriliter se opponunt…» (ibid.).*

[137] Central no tanto en la bula como en el propio concilio: MELLONI, 1999.

[138] En abril y mayo de 1226 reaparece la fórmula alfonsina asociada a la memoria del vasallaje del rey de Baeza, que venía reproduciéndose, esta última, desde hacía meses: «*eo uidelicet anno quo rex Baecie apud Nauas de Tolosa deuenit uassallus meus et osculatus est manus meas, et Saluaterram et Borialamer de manibus sarracenorum liberata cultui reddidi christiano*» (GONZÁLEZ, 1983, t. II, doc. 213, 215 y 216). Más adelante, en septiembre, leemos: «… *anno regni mei decimo, eo videlicet anno quo castrum Capellam, ab infidelium manibus liberatum, cultui reddidi christiano*» (AYALA MARTÍNEZ, *Libro de Privilegios de la orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León*, doc. 244; GONZÁLEZ, 1983, t. II, doc. 218), y en enero de 1227, las referencias se multiplican pero la fórmula permanece idéntica: «… *anno regni mei decimo, eo uidelicet anno quo Baeciam et Capellam adquisiui, secundo etiam anno quo Saluaterram, Martos, Anduiar et Borialamar de manibus sarracenorum liberata reddi cultui christiano*» (*ibid.*, t. II, doc. 222).

[139] Cuando en marzo de 1227 Fernando III entrega a la orden de Santiago las fortalezas de San Pablo y Montiel, la describe como una institución dedicada a Dios para la protección de la religión cristiana: «*Firmum merentur memoriale facta regum suscipere et scripture et robore perhennari et ea pocius que Deo pro christiane religionis tutamine dedicantur...*» (*ibid.*, t. II, doc. 223).

vistas para un futuro inmediato se describen como graciosas concesiones de la divinidad[140].

Vamos a finalizar aquí un recorrido que necesariamente habrá de culminarse, casi de manera natural, con el tiempo de las grandes conquistas que ponen fin al proceso expansivo de los reinos, ya definitivamente unidos, de Castilla y León. Es un objetivo que desborda el compromiso de contención con que ha sido redactado este trabajo. Baste indicar, a modo de colofón, la conciencia de excepcionalidad que llegaría asumir Fernando III, el monarca que acabaría hispanizando definitivamente la cruzada, al incorporar Sevilla a sus dominios. Lo reflejaron muy bien los ideólogos de su cancillería cuando afirmaron en 1251 que la conquista de

> toda el Andaluzía a seruicio de Dios et a ensanchamiento de Christiandat, mas lleneramientre et mas acabadimientre que nunca fue conquista por otro rey nin por otro omne[141].

[140] El interesante documento de diciembre de 1228 por el que Fernando III entregaba el castillo de Martos a la orden de Calatrava para que «*defendatis terminos suos quoscumque defendere et manutenere poteritis*», promete también la cesión de Jaén, Arjona, Porcuna y Víboras. Las fórmulas empleadas para expresar las futuras incorporaciones van desde la conocida devolución al culto cristiano (… *cum diuina clementia Jahen et Arionam et alias circumadiacentes villas per manus nostras cultui reddiderit christiano*…) al reconocimiento del protagonismo de un Dios generoso que graciosamente las entregará a sus fieles: «… *Porcunam et Biuoras* […] *cum Dominus eas nobis dederit misericorditer possidendas* […] *uiginti iugatas heredatis ad anni uicem in Ariona, cum eam mihi Omnipotens dignatus fuerit tradere*…» (*ibid.*, t. II, doc. 243).

[141] *Ibid.*, t. III, doc. 825.

A GUERRA E OS FREIRES NAS INQUIRIÇÕES RÉGIAS DO SÉCULO XIII

Luís Filipe Oliveira
Universidade do Algarve — IEM

Em Agosto de 1220, partia da vila de Guimarães uma comitiva de doze inquiridores, composta por seis clérigos e por outros tantos leigos, entre os quais estava um juiz, Ramiro Peres, e o tabelião Martim Martins[1]. Seguia com mandato de Afonso II, que podia estar então em Guimarães[2], e percorreu mais de setecentas freguesias[3], pertencentes a trinta circunscrições, ora ditas terras, ora julgados, todas situadas entre os rios Lima e Douro. Naquelas freguesias, recolheu e registou milhares de testemunhos, começando quase sempre pelo pároco local, a que se seguia o depoimento de inúmeros camponeses. Como se deduz pela leitura desses registos, que infelizmente só se conservam numa cópia de finais do século XIII, o objectivo dos inquiridores era o de proceder ao cadastro das propriedades e direitos da Coroa, identificando os padroeiros das igrejas locais e arrolando os bens das instituições religiosas. Tal iniciativa não era de todo inédita —fora precedida por inquirições semelhantes a Sul do Douro[4]—, mas era a primeira vez que a presença dos inquiridores se fazia sentir na espaço de maior concentração dos poderes senhoriais[5], dispondo-se a compilar informações indispensáveis para avaliar a legitimidade dos privilégios e das imunidades por eles exercidos. Terá sido, de resto, para facilitar a sua consulta pelas justiças do rei, que as actas originais foram reorganizadas

[1] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 1a. As actas de 1220 foram objecto de uma nova edição no âmbito do Projecto «Regnum Regis», dirigido por Luís Krus, Amélia Andrade e Bernardo Sousa, estando disponíveis no portal do Instituto de Estudos Medievais <http://iem.fcsh.unl.pt/section.aspx?kind=outros&id=258> acompanhadas por uma base de dados que facilita as pesquisas e a identificação e localização das freguesias.

[2] Mattoso, Krus, Andrade, 1989, p. 40. O itinerário do monarca (Vilar, 2005, pp. 265-266) não desmente a hipótese.

[3] Trabalhou-se com um total de 717 paróquias. Note-se que na base de dados das inquirições, que está disponível no portal acima indicado, apenas se contabilizam 704, por se terem excluído os mosteiros e as ermidas com estatuto paroquial.

[4] Mattoso, Krus, Andrade, 1989, pp. 39-40, 43-45. Para a consulta desses textos, veja-se o portal acima indicado do Instituto de Estudos Medievais.

[5] Mattoso, 1985b, pp. 69-74; Vilar, 2005, pp. 187-189.

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 187-206.

entre 1284 e 1289[6], distribuindo-se os registos por quatro séries —reguengos, foros, padroados e bens das ordens—, a forma por que elas foram publicadas e são hoje conhecidas.

OS TESTEMUNHOS DA GUERRA

No território calcorreado pelos inquiridores de 1220 (mapa 1), a guerra contra o Islão era uma realidade muito distante. Mesmo se as populações do litoral podiam continuar expostas à acção das razias marítimas —em 1189, havia galegos entre os 450 cativos cristãos do castelo de Silves[7]—, há muito que os exércitos muçulmanos não transpunham o Douro e não sujeitavam as gentes locais a punições regulares. A fronteira também se havia entretanto deslocado para Sul, primeiro para os campos de Coimbra, depois para o vale do Tejo, estando à data para lá dos termos das cidades de Évora e de Alcácer do Sal[8]. Com os combates cada vez mais longe de suas casas, raros seriam, por certo, os que eram chamados a participar nas operações militares, sobretudo entre os camponeses, que não dispunham de armas adequadas, nem de treino eficaz[9]. Nas freguesias visitadas pelos inquiridores, poucos eram, de resto, os que estavam obrigados a prestar serviços militares ofensivos. Se do serviço de hoste nada consta, talvez por ser prerrogativa do Rico-Homem e dos seus cavaleiros[10], a obrigação de sair em fossado tinha um carácter residual. Tal encargo atestava-se apenas em duas freguesias, uma na terra de Faria e a outra em Panóias, sem que recaísse, em ambas, sobre todos os fregueses[11]. Ao contrário de tempos anteriores, a participação nos fossados não era, portanto, uma obrigação geral, facto que pode ser confirmado pelas informações mais completas das inquirições de 1258[12].

[6] Além da introdução à publicação das inquirições, veja-se Mattoso, Krus, Andrade, 1989, pp. 41-44.

[7] A estimativa é do cruzado alemão (*Relação da derrota naval, façanhas e sucessos dos Cruzados*, p. 36), que identificou como galego o autor de uma façanha ocorrida durante o cerco (*ibid.*, p. 24), tendo um cronista posterior (*Crónica de Portugal de 1419*, pp. 94) acrescentado que ele tinha um filho cativo na cidade. Sobre a actividade naval, Picard, 1997, pp. 79-83, 90-91, 135; Duarte, 2003, pp. 293-298, 327-329.

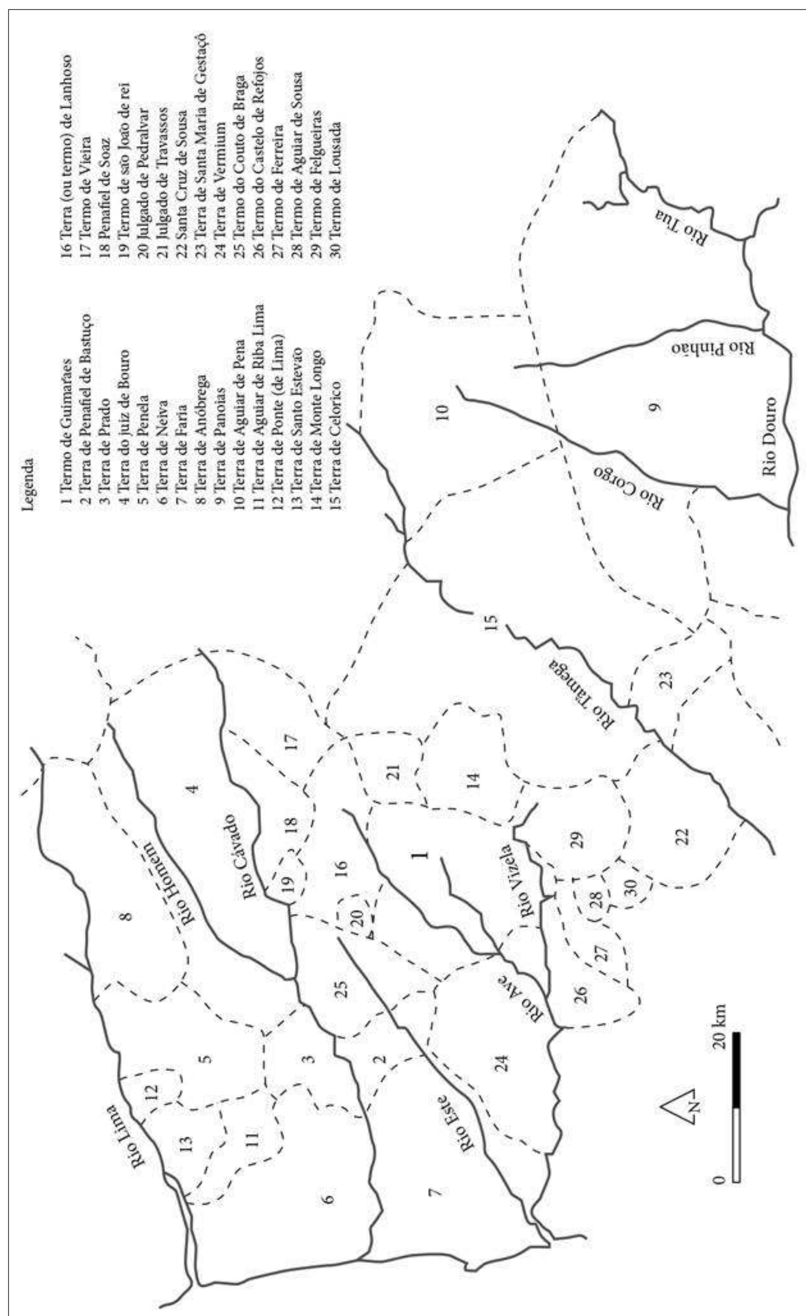
[8] Sobre as declinações da fronteira, Barroca, 2003a, pp. 25-52; Marques, 1996, pp. 37-43 e mapa à p. 62.

[9] Barroca, 2003c, p. 92; Gonçalves, 2012b, p. 44.

[10] O serviço de hoste foi mencionado em duas freguesias: em Salvador de Pena, na terra de Aguiar de Pena (*Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 126a), para registar a obrigação de a igreja local contribuir com dois morabitinos quando o Rico-Homem saía em hoste, e em S. Pedro de Cerzedelo, da terra de Penafiel de Soaz (*ibid.*, p. 148a), guardando os moradores o castelo se o rei partia em hoste. Nos inquéritos de 1258 (Gonçalves, 2012b, pp. 45, 47-48), o serviço de hoste documentou-se noutras comarcas, mas exteriores ao território visitado pelos inquiridores de 1220.

[11] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, pp. 111b, 121a. Por lapso, na base de dados das inquirições, disponível no portal do Instituto de Estudos, registou-se o fossado em Salvador de Pena (Aguiar de Pena).

[12] Gonçalves, 2012b, pp. 45-47.



Mapa 1. — As terras e julgados das Inquiriçoes de 1220, adaptado de Mattoso, 1985a, t. II, p. 221

A guerra estava longe de ser, contudo, uma realidade ausente. Por ser fronteira com Leão e ter um litoral com rios navegáveis muito para lá das suas embocaduras, a região estava protegida por vários castelos[13]. A maior parte deles está apenas atestada por referências toponímicas[14], ou pelas imposições que recaíam sobre as populações locais, mas de alguns outros as inquirições guardaram memória directa. Foi esse o caso dos castelos de Monte Córdova, de Vermoim, de Neiva, de Guimarães e de Lanhoso, ou dos de Barroso e do Portelo, ambos na terra de Celorico e o último já sobre a fronteira com o reino de Leão[15]. Por causa dessa vizinhança, a região esteve sujeita a alguma tensão e fora palco, em anos recentes, de diversos confrontos militares. Sem esquecer os conflitos de finais do século XII com Afonso IX de Leão, quando Bragança esteve cercada e Sancho I teve que reforçar, pelo menos, um dos castelos da terra de Celorico[16], os mais importantes ocorreram em 1212, no contexto da disputa entre Afonso II e as suas irmãs. Nessa ocasião, as forças leonesas, das quais fazia parte o irmão do rei português, Pedro Sanches, tomaram duas vilas junto ao rio Minho, Valença e Melgaço, mas penetraram de igual modo pelas terras de Chaves e do Barroso, atacando Aguiar de Pena e Panóias[17]. Em resultado destas movimentações, ou talvez de outras em 1219, os leoneses conservaram a posse de Chaves até 1231[18]. Os conflitos na região renovar-se-iam em 1220, quando outro irmão do rei, Martim Sanches, que era vassalo de Afonso IX de Leão e senhor de Límia, entrou no reino e destroçou três forças portuguesas nas lides de Barcelos, de Braga e de Guimarães[19].

Como já foi sugerido[20], a presença leonesa em Chaves pode justificar o ambiente de fronteira que caracteriza a terra de Aguiar de Pena nas actas das inquirições de 1220. Era tal circunstância que explicava, por certo, os serviços de espionagem prestados pelos moradores de três casais de Valoura, em S. Martinho de Bornes, a quem cabia saber, sempre que necessário, «*quod facit Rex Legionensis*»[21]. Em tempo de guerra, pertencia aos cultivadores de vinte e três casais do rei em Capeludos, da freguesia de Santa Eulália de Pensalvos, terem atalaias, dando informações privilegiadas —«*dare sabedoria ad Castellum*»—,

[13] Barroca, 2003b, pp. 96, 107; Gonçalves, 2012b, pp. 17-22.

[14] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 104a: «*De Sancto Jacobo juxta Castellum*».

[15] *Ibid.*, pp. 259b, 79b, 131b, 13b, 149a, 136b, 135a, respectivamente.

[16] Barroca, 2003a, p. 53; Branco, 2006, pp. 156-157. Ainda que pertençam ao mesmo contexto, o reforço do castelo Santa Cruz de Riba de Tâmega, junto a Amarante, pode ser anterior ao cerco de Bragança, que ocorreu na Primavera de 1199, e estar em relação com a lide de Ervas Tenras e com a hoste de Pinhel, ambas de 1198, ou de inícios de 1199, como sugeriu o primeiro daqueles autores.

[17] Barroca, 2003a, p. 56; Vilar, 2005, p. 105.

[18] Barroca, 2003a, p. 56; Vilar, 2005, p. 227.

[19] Barroca, 2003a, p. 57; Vilar, 2005, pp. 230-232. Para a narrativa desses sucessos: *Livros Velhos de Linhagens*, 14 G10; *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, 25 G3.

[20] Barroca, 2003a, p. 56.

[21] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 127b. Em 1258 (Gonçalves, 2012b, p, 31), estes casais mantinham a mesma obrigação.

e assegurando o trânsito dos homens do rei para as terras do Barroso, o que os eximia do serviço de apelido e de fossado[22]. Posto que nada conste quanto ao fossado, o apelido era dever a que não se eximia a maior parte dos vizinhos de São Martinho de Bornes[23], embora muitos deles tivessem também de acorrer ao castelo para prestar serviços não especificados[24], como ocorria, aliás, em Pensalvos e noutras quatro freguesias da terra de Aguiar[25]. O serviço de vela estava confiado, por outro lado, aos que habitavam nos dez casais do lugar do castelo, da freguesia do Salvador, os quais tinham igualmente que servir o alcaide respectivo[26]. Nem mesmo se descurara a assistência religiosa em caso de cerco, pois o abade da igreja do Salvador devia permanecer então no castelo e «*cantare missam et alias oras*»[27]. E se o citado abade do Salvador era o único que estava de certa forma obrigado ao serviço de hoste, dando dois morabitinos sempre que o Rico-Homem era chamado pelo rei[28], poucos seriam, portanto, aqueles que se alheavam das operações de defesa quando soavam as trompetas da guerra na terra de Aguiar de Pena[29].

Mesmo sem evocar um idêntico ambiente de fronteira, os serviços de defesa exigidos aos camponeses tinham alguma expressão na vizinha terra de Panóias. Os mais importantes eram os trabalhos de vela, que recaíam sobre alguns dos moradores das freguesias de Mouçós e de Adaúfe[30], e, sobretudo, sobre os de Borbela, os quais, em tempo de guerra, deviam estar quinze dias no castelo[31]. Também os de Murça estavam sujeitos, por foro, a custodiar o castelo, se bem que acorressem de igual modo ao apelido, desde que pudessem regressar a suas casas no mesmo dia[32]. Tal como em Santa Maria de Borbela, onde havia quem devesse acudir ao castelo, registava-se a mesma imposição em outras cinco freguesias[33], sem que se identificasse, em nenhuma, a natureza das tarefas a realizar. Para os cultivadores de quatro casais na freguesia de Santiago de Vila

[22] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 126b.

[23] *Ibid.*, p. 127a.

[24] *Ibid.*, p. 127a e b. Sobre a natureza destes serviços, que tanto incluíam tarefas braçais, como acções de defesa e de vigilância, Barroca, 2003c, pp. 85-86; Martins, inédita, pp. 478 *sqq.*; Gonçalves, 2012b, pp. 24-25, 32-33, e, sobretudo, o texto das notas 36 e 85.

[25] Além de S. Eulália de Pensalvos (*Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 126b), era o caso de Santiago de Soutelo (*ibid.*, p. 125b), do Salvador, actual freguesia de Ribeira de Pena (p. 126a) de Salvador de Jugal (p. 127a) e de S. Marinha de Pena (p. 127b).

[26] *Ibid.*, p. 126a: «*et faciunt servicium illi qui tenet castellum, et debent vellare castellum*».

[27] *Ibid.*, p. 126a.

[28] *Ibid.*: «*de ista ecclesia dant de foro Ricohomini, quando vadit ad hostem Regis, ij. morabitinos*».

[29] Das nove freguesias de Aguiar de Pena, só em três delas (S. Martinho de Friastelas, S. Julião de Paçô e Salvador de Pena) é que não se registou qualquer obrigação de natureza militar.

[30] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 121a e b.

[31] *Ibid.*, p. 124a: «*Et omnes isti debent stare in castellum XV. dias si habuerint guerras*».

[32] *Ibid.*, p. 124b: «*Et debent custodire casttellum* […] *ire ad apelido ita quod in ipso die reddeant ad domos suas*».

[33] *Ibid.*, pp. 122a e b (Gouviães e Trasmires), 123a (Vilar de Maçada) 124a (Abaças), 125a (Roios).

Nova, como para alguns dos moradores de dois lugares dessa freguesia, a ida ao castelo equivalia, porém, ao serviço de anúduva, quer dizer, à obrigação de participar nas obras de reparação e de construção das estruturas fortificadas[34]. Apesar da relevância e até da diversidade destas menções —e foi numa freguesia de Panóias que se registou uma das duas alusões ao fossado, como já se indicou—, o serviço da guerra tinha, contudo, um alcance mais limitado. Não só porque a ele não estavam coagidos todos os vizinhos das freguesias atrás mencionadas, mas, sobretudo, porque nas outras vinte e três freguesias da terra de Panóias, mais de dois terços do total, não se registou nenhuma prestação de natureza militar.

O panorama não era muito diverso nas circunscrições da fronteira com Leão, caso das terras de Celorico, de Bouro e da Nóbrega. Na primeira delas, a anúduva era o serviço exigido com maior regularidade, documentando-se em sete das trinta e nove freguesias[35]. A estas, talvez se possam juntar aquelas onde alguns moradores estavam compelidos a ir ao castelo e à cal[36], ou apenas a esta[37], por ela ser um elemento indispensável, como se sabe, das argamassas com que se erguiam e reparavam os muros dos castelos[38]. Em contrapartida, o apelido não tinha grande expressão, sendo apenas exigido aos detentores de umas quantas herdades e casais de quatro freguesias[39], embora alguns outros devessem velar e permanecer no castelo[40], ou guardar os presos honrados que para aí fossem deslocados[41]. De outros serviços da guerra, nada mais constou.

Era diversa a realidade observada nas terras de Bouro, onde a anúduva só se demandava a uns quantos vizinhos de duas freguesias[42], predominando em contrapartida a sujeição ao apelido, atestada em nove das sessenta e oito paróquias[43]. Em tempo de guerra, eram muitos os que tinham que acudir à Portela do Homem[44], para a vigiar e impedir qualquer incursão leonesa que usasse essa importante entrada[45], enquanto alguns outros, das mesmas, ou de

[34] *Ibid.*, p. 120b. Trata-se da actual freguesia de Folhadela, do concelho de Vila Real.

[35] *Ibid.*, pp. 134b (Caçarilhe), 135a (Ourilhe), 136b (Mondim), 137b (Gémeos), 138b (Cabeceiras), 139b (Borba de Juniores), 142b (Fervença).

[36] *Ibid.*, pp. 135a e b (Carvalho), 137b (Vila Garcia), 142a (Ardegão).

[37] *Ibid.*, pp. 135a (Ourilhe), 135b (Rebordões) 136b (Mondim), 137a (Telões), 141a (Lavandeira), 141b (Agilde).

[38] Apesar de escassearem as referências à cal na construção dos castelos (Martins, inédita, pp. 418, 464.477, 485-486.497), o seu uso era vulgar nos edifícios comuns, Bazzana, 1992, t. I, pp. 87-88; Conde, 2011, pp. 168-169.

[39] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, pp. 135a (Ourilhe), 135b (Rebordões), 136a (Vale de Boiro e Molares).

[40] *Ibid.*, pp. 135a e b (Carvalho), 136b (Infesta).

[41] *Ibid.*, p. 141a (Lavandeira).

[42] *Ibid.*, pp. 96a (Chamoim), 96 b (Velance).

[43] *Ibid.*, pp. 94a (Cenamir), 94b (Cova, Gondoriz, Ansede), 95a (Dossãos, Prado, Chorente), 95b (Goães, Souto).

[44] *Ibid.*, pp. 95a (Chorente), 95b (Goães, Valdosende, Rio Caldo).

[45] Gonçalves, 2012b, pp, 18, 37.

outras freguesias, deviam acorrer ao castelo[46]. A guarda deste último estava assegurada, por outro lado, pelos vizinhos de São Miguel do Vilar, a quem cabia custodiar o castelo[47], coadjuvados certamente por oito famílias de Santa Marinha de Covide e de São Paio de Carvalheira, todas com o compromisso de aí terem a sua morada[48]. Na primeira destas freguesias, os possuidores de dois casais estavam ainda sujeitos a alimentar o casteleiro, dando-lhe, um deles, um alqueire de pão pela medida de Braga, e, o outro, uma teiga de pão, uma galinha, dez ovos e um afusal de linho, sem que se indicasse a periodicidade de tais entregas[49]. O mesmo tributo, ora designado vida, e que podia constar de uma refeição completa[50], era igualmente solvido na freguesia de São Paio de Carvalheira, talvez por todos os moradores[51]. Estava limitado, porém, como por vezes sucedia, aos alimentos que dispusessem para a sua refeição.

Nem a anúduva, nem mesmo o apelido, estavam bem representados na terra da Nóbrega. A primeira cobrava-se somente em duas freguesias, e, em ambas, não recaía em mais que duas famílias[52], se bem que uma delas apenas estivesse obrigada a fazer as portas do castelo. Em Santa Maria de Covas, hoje do concelho de Vila Verde, e em Santiago de Sampriz, no de Ponte da Barca, todos respondiam ao apelido[53], embora noutras duas freguesias esse dever só recaísse sobre alguns fregueses[54], nada constando nas restantes. O encargo de alimentar o casteleiro, também dito vida, era em contrapartida o mais comum, tendo-se registado em quinze das vinte e uma freguesias[55]. Podia ser pago por todos os moradores, ou só por alguns[56], uma vez por mês[57], ou apenas quando o casteleiro o solicitasse[58]. Também podia ser satisfeito em víveres —em S. Maria de Covas e

[46] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, pp. 94a (Cenamir), 94b (Cova, Gondoriz, Ansede), 95a (Dossãos, Prado, Chorente), 95b (Goães, Rio Caldo), 98a (Covide), 98b (Carvalheira).

[47] *Ibid.*, p. 91b: «*Et omnes vadunt custodire castellum*». A freguesia de S. Miguel corresponde a S. Marinha do Vilar, no concelho de Terras de Bouro.

[48] *Ibid.*, pp. 98a (Covide), 98b (Carvalheira).

[49] *Ibid.*, p. 98a.

[50] Gonçalves, 2012b, pp. 29-31. Sobre o tributo, Id., 2012a.

[51] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 98b: «*et dant vitam Maiordomo qualem tenerent et ad Castellarium*».

[52] *Ibid.*, pp. 119b (Paço Velho), 120a (Balões).

[53] *Ibid.*, p. 118a e b.

[54] *Ibid.*, pp. 119b (Paço Velho), 120a (S. Tomé de Vade).

[55] *Ibid.*, pp. 117a (Grovelas, Ásias), 117b (Salvador de Touvedo, Panascal), 118a (Entre Ambos-os-Rios, Vila Chã, Covas, S. João de Vila Chã), 118b (S. Pedro de Vade, Sampriz), 119a (Muja, Aboim, Paço Velho), 120a (S. Tomé de Vade, Valões).

[56] *Ibid.*, pp. 117a (Grovelas, Asias), 118a (Entre Ambos-os-Rios), 118b (S. Pedro de Vade), 119a (Aboim), 120a (S. Tomé de Vade).

[57] *Ibid.*, pp. 117b (Salvador de Touvedo, Panascal), 118a (Entre Ambos-os-Rios, Vila Chã, S. João Vila Chã), 118b (S. Pedro de Vade, Sampriz), 119a (Muja, Paço Velho), 120a (S. Tomé Vade, Valões).

[58] *Ibid.*, p. 117a: «*quisque per se dat Castellario in singulis kalendis de quo habuerit si illi pecierit*».

em Vila Nova de Muía, entregava-se uma monda, ou a farinha equivalente[59]—, posto que fosse mais frequentemente remido em moeda, em regra um dinheiro, ou por alimentos nesse valor[60]. Tal tributo, que tinha ainda uma grande expressão na vizinha terra de Penela[61], menos um pouco nas de Neiva e de Santo Estêvão[62], mal se documentava, de resto, para lá dos limites definidos pelos rios Cávado e Lima[63], facto em parte corroborado pelas inquirições de 1258[64].

O serviço da guerra só voltava a ter dimensão de relevo nas zonas costeiras, mormente nas terras de Neiva e de Aguiar de Riba de Lima. Nesta última, além de estarem sujeitos ao apelido os fregueses de Navió e alguns dos de Vitorino dos Piães[65], a obrigação de acudir ao castelo era observada em sete das suas treze freguesias[66], com a anúduva a recair sobre os moradores de um lugar de Quintiães[67]. Eram um pouco mais os que estavam submetidos a esse tributo na terra de Neiva, atestados em Castelo de Neiva, Campo, Vila Nova de Anha, Tregosa, Cortegaça e Paivães[68]. Mas eram numerosos os que se obrigavam a acudir ao castelo, situação que se rastreava em quase metade das freguesias e que respeitava, por vezes, a todos os moradores[69]. A posição do castelo junto ao mar e perto dos estuários do Lima e do Cávado era o que justificava, por certo, a importância de tais serviços, sendo a ameaça marítima a razão por que se coagiam, de igual modo, os vizinhos de Santa Maria das Areias a vigiar a foz do Lima e a guardar o celeiro do monarca sempre que houvesse avisos de guerra e os navios do rei andassem na costa entre o Douro e o rio Minho[70].

Nas restantes circunscrições, as prestações de natureza militar tinham um carácter mais residual. Entre outras, era o caso das terras de Montelongo e de Gestaçô, a leste, de Vermoim e de Faria, a ocidente, ou de Penafiel de Soaz, na zona Norte. Outras havia, porém, totalmente isentas desse tipo de encargos e

[59] *Ibid.*, pp. 118a, 119a.

[60] *Ibid.*, pp. 118a (Covas), 118b (Sampriz), 119a (Paço Velho), 120a (S. Tomé de Vade, Valões).

[61] Registou-se em 14 das 34 freguesias. Entre outras, veja-se *ibid.*, pp. 99b (Rio Mau), 100a (Fornelos, Riba de Neiva, Cabaços, Ribeira), 100b (Pedregal), 101b (Sandiães).

[62] *Ibid.*, pp. 104a (Santiago), 105b (Cepães), 108b (Antas), 131b (Carvoeiro).

[63] A única excepção é a prestação registada em Portela de Leitões (*ibid.*, p. 79b), freguesia do termo de Guimarães, embora fosse paga ao casteleiro de Vermoim.

[64] Gonçalves, 2012b, p. 30.

[65] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 129a.

[66] *Ibid.*, pp. 128b (Aborim, Balugães), 129a (Navió, S. Lucrécia, S. Lourenço), 129a (Ardegão, Poiares).

[67] *Ibid.*, p. 128b: «*Et de Freufe* […] *vadunt ad castellum facere*».

[68] *Ibid.*, pp. 104a (Santiago), 104b (Campo), 106b (Ania, Tregosa, Cortegaça), 108b (Paivães). Os dois últimos são hoje lugares, respectivamente, das freguesias de Subportela, no concelho de Viana do Castelo, e de Palme, do concelho de Barcelos.

[69] Registou-se tal obrigação em 21 das 49 freguesias. Entre outras, *ibid.*, pp. 103b (Alijó), 105a (Vila Cova, Creixomil), 105b (Enchate, Quiraz, Cepães, S. João de Tamial, Carapeços).

[70] *Ibid.*, p. 107a: «*Et omnes de ista collatione habent pro foro quod si dominus Rex tenuerit ibi nauigios ut eant a Dorio ad Miniun; et si habuerit guerram debent guardare foz et cellarium*». Trata-se da actual freguesia de Darque, no concelho de Viana do Castelo.

onde o esforço de guerra não recebia, ao que parece, qualquer contributo da gente comum. Além da terra de Ponte e do termo de Vieira, distribuíam-se as demais em torno das cidades de Braga e de Guimarães[71], e, depois, na região do Douro litoral[72], junto à cidade do Porto. Tal panorama parece revelar, como já foi sugerido[73], que nessas terras o exercício da guerra estava monopolizado pelas milícias concelhias e pelos cavaleiros dos ricos-homens, hipótese que se apoia, em parte, na forte concentração de terras senhoriais no Douro litoral e nas margens do Ave e do Cávado[74]. As inquirições de 1258 mostram, contudo, que o apelido era um encargo importante na região de Guimarães[75], facto que não só indicia o carácter lacunar dos dados de 1220, como sugere que o serviço militar dos camponeses mantinha então algum valimento.

A PRESENÇA E O PATRIMÓNIO DAS ORDENS MILITARES

Mesmo se estavam já um tanto esquecidas das ameaças muçulmanas e também mais atentas aos perigos vindos do reino de Leão, as gentes destas freguesias a Norte do Douro não se alheavam por completo dos sucessos da fronteira Sul. Não ignoravam, na verdade, que eram originários de Évora os freires que detinham algumas rendas e direitos no território onde viviam. Se estavam a par da sua filiação em Calatrava e os nomeavam como freires dessa milícia[76], insistiam sobretudo na sua associação a Évora[77], sem que lhes fosse estranha a forma de vida comunitária, dita «*freiria de Elbora*», que esses freires para si haviam escolhido naquela cidade do Sul[78]. Mais importante, sobretudo porque não pode ser explicada pela origem nortenha dos seus mestres, como ocorria com os freires de Évora[79], era a maneira como os freires de Santiago eram aí mencionados. Sem que nunca se recordasse o vínculo ao apóstolo, sob cuja bandeira combatiam, nem mesmo a sua origem castelhana[80], eles eram exclusivamente lembrados como freires de Palmela, ou de Alcácer[81]. Nada de parecido ocorria com as restantes

[71] Aí se inclui o termo de Guimarães e o couto de Braga, além das terras de Penafiel de Bastuço e do Prado, e dos julgados de Travassós e de Pedralvar. Numa das freguesias de Guimarães, davam-se alimentos ao casteleiro de Neiva, como já se indicou.

[72] Termos de Ferreira, de Aguiar de Sousa, de Felgueiras e de Lousada.

[73] Gonçalves, 2012b, p. 33.

[74] Mattoso, 1985b, pp. 68-74; Id., 1985a, t. I, pp. 137 *sqq*.

[75] Gonçalves, 2012b, pp. 33-34.

[76] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 223a: «*Fratres de Calatrava*».

[77] *Ibid*., pp. 213b (Agrela), 214b (Garfe), 223b (Santa Marta), 237b (Vila Nova), 238a (S. Lourenço).

[78] *Ibid*., pp. 228b (Creixomil), 245b (Vilar de Esperança), 250a (Fregim).

[79] O primeiro mestre da milícia, Gonçalo Viegas, era originário das terras de Lanhoso. Entre outros, veja-se Mattoso, 1985b, pp. 230, 232-234; Pizarro, 1999, t. II, pp. 121-123.

[80] A associação da milícia à vila de Uclés foi recordada nos *Livros Velhos de Linhagens*, 1B7.

[81] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 246b: «*Et Freires de Alcazar*». Para a referência a Palmela («*ista ecclesia est de fratribus de palmela*»), que se encontra no registo dos

milícias, sempre designadas como Templo e Hospital, por certo devido à ligação a Jerusalém, embora numa freguesia do termo de Guimarães se tivessem citado os hospitalários de Leça[82]. Neste caso particular, era a proximidade geográfica que ditava, talvez, as suas leis.

Não sendo numerosas, estas memórias camponesas das cidades do Sul definiam um contraste muito nítido com o desinteresse da nobreza por esses novos territórios. No *Livro Velho de Linhagens*, escrito por um monge de Santo Tirso para os senhores da Maia, nos finais dos anos oitenta do século XIII[83], eram efectivamente escassas as menções aos espaços urbanos[84]. A Sul do Tejo, Évora era a única cidade referida, apenas para aí se localizar a morte de um bastardo régio, Fernando Afonso, às mãos dos freires de Uclés[85]. Tal como no *Livro Velho de Linhagens*, era através das ordens militares, e, em particular, das de Évora e de Santiago, que em 1220 se revelavam as cidades do Sul às gentes do Norte, sem que lhes fosse imposta a mesma conotação negativa. Todas essas cidades se associavam, pelo contrário, à presença de comunidades religiosas, e duas delas, pelo menos, evocavam conquistas recentes dos exércitos cristãos, nos quais os cavaleiros das ordens se tinham integrado[86]. A observação vale sobretudo para Alcácer[87], cuja conquista ocorrera há menos de três anos e em cujo assédio todas as ordens militares haviam participado. Na divulgação deste recente episódio entre os camponeses do Norte, os freires das ordens devem ter tido um papel preponderante, quer porque os esforços militares foram antecedidos pela pregação da cruzada, quer ainda porque o rei português estivera ausente do cenário das operações[88]. Talvez os mais empenhados nessa tarefa fossem os cavaleiros de Santiago, ou mesmo os hospitalários, por terem a sua casa conventual na vizinhança do território percorrido pelos inquiridores de 1220 e por estarem igualmente interessados na captação dos favores e das esmolas dos fiéis.

Nem os freires de Évora, nem aqueles que então se diziam de Palmela e de Alcácer, detinham, contudo, um património significativo nas terras entre o Lima e o Douro. A ordem de Santiago possuía apenas o quinto de um casal na

---

bens das ordens na freguesia de Santa Cristina, do termo de Lousada, mas que falta na versão dos *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, veja-se a edição das inquirições no portal do Instituto de Estudos Medievais.

[82] *Ibid.*, p. 211a (S. Cristóvão de Abação).

[83] MATTOSO, 2000, pp. 276-281.

[84] KRUS, 1994, pp. 53-55, 66-70.

[85] *Ibid.*, pp. 54, 69-70. Para o passo da fonte, *Livros Velhos de Linhagens*, 1B7.

[86] BARROCA, 2003a, pp. 46, 57-58.

[87] PEREIRA, 1996; VILAR, 2005, pp. 133-149; MARTINS, 2011. Sobre a presença dos freires de Évora no cerco de Alcácer, que está mal documentada e que tem sido esquecida pelos investigadores, veja-se *Monumenta Henricina*, t. I, nº 29 (de 26-I-1218).

[88] VILAR, 2005, pp. 134, 137-138; ERDMAN, 1940, pp. 45-46. A pregação da cruzada no reino consta da carta que os bispos de Lisboa e de Évora dirigiram a Honório III (*Monumenta Henricina*, t. I, nº 25), em Outubro de 1217.

freguesia de Santo Emilião, no termo de Lanhoso[89], sendo padroeira da igreja de Santa Cristina, do termo de Lousada[90]. Ignora-se se este inventário estaria completo, mas os bens da milícia na região não eram avultados, e, se bem que tivessem aumentado por finais do século XIII[91], nunca foram organizados em comenda. Em contrapartida, os freires de Évora tinham no julgado de Bouro a casa de Oriz, já documentada desde finais do século XII e à qual pertenciam, ao que parece, os bens inventariados em 1220[92]. Entre eles, contavam-se duas quintãs no termo de Guimarães, uma em Agrela, a outra em Garfe, detendo esta o terço de quatro casais e arrecadando direitos senhoriais de natureza pública[93]. Os núcleos patrimoniais mais importantes situavam-se, porém, em Vilar de Esperança, do termo de Lanhoso, onde a milícia possuía dezassete casais e metade de um campo[94], e em Creixomil, na terra de Neiva, sendo aqui proprietária de quatro casais e uma das padroeiras da igreja local[95]. Entre os demais, incluíam-se quatro casais em duas freguesias da terra de Panóias[96], um outro na de Fregim[97], em Santa Cruz de Sousa, e partes indivisas de dois casais no julgado de Bouro[98]. Alguns destes bens, entre os quais havia trinta e dois casais[99], localizavam-se em antigas terras da Coroa[100], circunstância que poderá revelar o apoio dos monarcas à milícia, se bem que não se conheça a origem dos restantes.

Tal como os freires de Évora, os templários tinham uma comenda em Braga, talvez desde finais do século XII[101], à qual deviam pertencer os bens

[89] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 246b. Esta referência já fora notada por M. Cunha, inédita, p. 241, n. 11, mas escapara a Trindade, 1981, pp. 132, 143, n. 5.

[90] Para esta referência, veja-se a edição das inquirições no portal do Instituto de Estudos Medievais <http://iem.fcsh.unl.pt/section.aspx?kind=outros&id=258>. Corresponde à freguesia de Nogueira, do concelho de Lousada. Note-se que, em 1220, aquela igreja possuía metade de cinco casais.

[91] Para os bens e direitos da ordem citados nas Inquirições de 1258, M. Cunha, inédita, p. 242, n. 11. Para referências posteriores, Veiga, 1940, p. 160; Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Mesa da Consciência e Ordens (MCO), Ordem de Santiago, Doc. Particulares, Mç. 1, nº 23 (de 2-XI-1288); Mç. 1, nº 15 (de 4-VI-1315).

[92] M. C. Cunha, 1986-1987, pp. 132, 139, 141-143; Ead., inédita, pp. 125-126.

[93] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, pp. 213b (Agrela), 214b (Garfe).

[94] *Ibid.*, pp. 55b, 245b.

[95] *Ibid.*, p. 228b: «*Freiria de Elbora iiij. casalia, et quartam de ista ecclesia*».

[96] *Ibid.*, pp. 237b (Vila Nova), 238a (S. Lourenço).

[97] *Ibid.*, p. 250a.

[98] *Ibid.*, pp. 223a (Goães), 223b (Santa Marta). Por lapso, M. C. Cunha (1986-1987, p. 142; Ead., inédita, p. 125) localizou um desses casais na freguesia de Chorense, quando eles se situam em Goães e em Santa Marta de Bouro, ambas do concelho de Amares.

[99] Tanto Trindade (1981, pp. 132, 137), como M. C. Cunha (inédita, p. 125), apresentaram totais inferiores, por a primeira não ter contabilizado as duas fracções de casal do julgado de Bouro e a segunda não ter considerado os quatro casais anexos à quintã de Garfe.

[100] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, pp. 55b (Vilar de Esperança), 213b (Agrela). Segundo as inquirições de 1258, parte dos bens de Garfe também haviam sido da Coroa (M. C. Cunha, 1986-1987, p. 140), embora se atribuísse a doação ao conde D. Henrique.

[101] A comenda de Braga está documentada desde 1238 (Fernandes, inédita, p. 114), mas as doações de bens na cidade, assim como em Fonte Arcada e em Rio Frio, são anteriores a meados

descritos pelos inquiridores[102]. Possuíam, contudo, um património bem mais avultado, formado por 143 casais, com quotas indivisas noutros cinco, em boa parte concentrados nas terras de Faria, de Neiva e de Penela, ou até no termo de Braga, e com menor expressão noutras nove circunscrições[103]. Pertenciam-lhes ainda cinco quintãs e partes indivisas noutras duas[104]. Não sendo muitas, deviam reforçar de forma muito considerável a presença da milícia em certas localidades, por serem unidades de exploração e de administração com alguma importância. Era esse, talvez, o caso da freguesia de Longos, no termo de Guimarães, onde o Templo tinha uma quintã e dois casais, e, sobretudo, os de Abade de Neiva (uma quintã e nove casais) e de Santiago de Vila Nova (uma quintã e oito casais), na terra de Panóias, ou mesmo o de São Paio de Vila Nova, em Penela, onde detinha três quartos de uma quintã e oito casais, a par de outros bens[105]. Em contrapartida, a milícia não tinha nenhum senhorio, nem qualquer padroado, embora lhe coubesse uma quota parte na albergaria de Penela[106], situada sobre a estrada que partia de Braga para Compostela[107].

Talvez por causa da localização da sua casa conventual em Leça do Balio, numa zona muito próxima, mas também devido a um interesse mais tardio pelos combates da fronteira Sul —a conquista de Silves, em 1189, fora a sua primeira acção militar[108]—, era maior o enraizamento dos hospitalários na região. Tinham aí duas comendas, uma em Aboim, na terra da Nóbrega e já documentada em 1146, a outra na Faia, em Celorico, que detinha dezassete casais em 1220 e cujo comendador se atestaria sete anos depois[109]. A casa de Aboim era, talvez, a mais importante, quer por ser a mais antiga, quer por ser a única detentora da igreja local e dos seus vinte e três casais, quer, ainda, por se situar em terra imune, graças a uma mercê de Sancho I[110]. Noutra freguesia da terra da Nóbrega, possuía a ordem outro espaço coutado, composto por sete

---

do século XII. Veja-se *ibid.*, pp. 79, 239, 241; VALENTE, inédita, pp. 73-75, 297. Para a doação de Rio Frio, *Valdevez Medieval*, nº 15 (de VI-1145).

102 A ordem possuía outra comenda na região, mas situada para lá do Rio Lima, na localidade de Rio Frio, do concelho de Arcos de Valdevez, ignorando-se quando terá sido organizada (FERNANDES, inédita, p. 115). Em 1321, todos os bens do Entre Douro-e-Minho estavam reunidos numa única comenda (*Monumenta Henricina*, t. I, nº 73, p. 148), sendo anexados à mesa mestral pelas Ordenações da Ordem de Cristo (*ibid.*, nº 74, p. 152) em 1326.

103 TRINDADE, 1981, pp. 133-134, 137. Para as cinco fracções de casal, que iam dos três quartos aos três décimos, *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, pp. 213a (Briteiros), 219b (Cervães), 221b (Regalados), 226b (Arcelos), 234a (Balazar).

104 TRINDADE, 1981, p. 134.

105 *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, pp. 212b, 227a, 237b, 225b, respectivamente.

106 *Ibid.*, p. 226b: «*Et Templum duas partes de Albergaria et suis senariis et iiij. casalia*».

107 GONÇALVES, 2012b, p. 18.

108 AZEVEDO, 1949, p. 327; BARROCA, 2000a, pp. 192-193.

109 COSTA, inédita, pp. 59, 61, 115, 146, 176. Para os bens listados em 1220, *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 244a.

110 *Ibid.*, pp. 119a, 236b.

casais[111]. Era na terra de Faria que se concentrava, contudo, a maior parte dos seus coutos, em Terroso e em São Paio do Carvalhal, ou em Cabanosa, onde a milícia impedia a entrada do mordomo e honrava a freguesia[112]. Ignoram-se as razões desta preferência, mas são elas que podem explicar porque foi aí que se instalou uma terceira comenda, a de Chavão, que está documentada desde Agosto de 1240[113] e cuja existência é confirmada pelas inquirições de 1258[114]. A presença dos hospitalários materializava-se, ainda, no padroado de sete igrejas e de três ermidas, distribuídas um pouco por toda a parte: terras da Nóbrega, de Penela, de Santo Estêvão e de Aguiar de Riba de Lima, de Neiva, de Celorico, de Panóias, e nos termos de Guimarães e do Castelo de Refojos[115]. Nalgumas a milícia era a única padroeira, apresentando sozinha os párocos à confirmação dos bispos[116], embora noutras partilhasse tais direitos com o monarca, ou com algumas igrejas e mosteiros locais[117], caso em que eles podiam reduzir-se a uma porção fixa, como ocorria numa das ermidas[118]. Não admira, pois, que os hospitalários fossem os únicos freires que a memória camponesa resgatou do anonimato, nomeando-se os freires Afonso Negro e Martim Calvo[119], um em Aboim, o outro em Amarante, e citando-se um Martim do Hospital entre os inquiridos em Salvador de Pena[120], na terra de Aguiar de Pena.

Com tal implantação no território, e, por certo, com algum ascendente, também, sobre as comunidades locais, era de esperar que os hospitalários tivessem um património volumoso e que pudessem figurar, nalguns locais, entre os

[111] *Ibid.*, p. 236a. Para outros testemunhos da presença do Hospital, Coelho, 1990b, pp. 177, 180, 184.

[112] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, pp. 112a, 115b, 111a, respectivamente.

[113] Costa, inédita, pp. 60, 183.

[114] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 1425b: «*Non est jbi abbas quia est fratrum Hospitalis* […] *est honor Hospitalis et Dominus Rex nichil habet ibi nec habuit*». A freguesia de S. João de Chavão foi criada entre 1220 e 1258, em territórios antes repartidos pelas freguesias de Chorente e de Grimancelos. Por se ter fiado na data que consta no traslado das inquirições de 1258 que foi feito para o *Livro dos forais, escripturas, doações, privilégios e inquirições* (t. III, nº 327, p. 168), Costa (1999-2000, p. 152) atribuiu erradamente a 1224 o padroado da ordem sobre a igreja de S. João de Chavão.

[115] São as igrejas de S. Martinho de Aboim (Nóbrega), de S. Estêvão de Boulosa (Penela), de S. Mamede de Paradela (S. Estêvão de Riba Lima), de S. João de Penselo (Guimarães), de Santiago de Rebordões (Castelo de Refojos), de S. Veríssimo de Amarante (Celorico), de S. Miguel de Poiares (Panóias), situando-se as ermidas nas freguesias de S. Martinho de Vila Fiscaia (Neiva), hoje Vila Frescaínha, e nas de S. André de Vitorino (Aguiar de Riba Lima) e de S. Maria de Vilar de Maçada (Panóias). O padroado da milícia sobre outras igrejas da região (S. João de Chavão, S. Mamede de Arcozelo, S. João da Queijada e S. Paio do Carvalhal), a que se atribuíu a data de 1224 (Costa, 1999-2000, p. 152), só se documenta a partir de 1258, como já se indicou.

[116] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, pp. 227a (Boulosa), 236b (Aboim), 238b (Poiares).

[117] *Ibid.*, pp. 207a (Rebordões), 217a (Penselo), 241b (Paradela), 244b (Amarante).

[118] *Ibid.*, p. 227b (Vila Fiscaia): «*Hopsitale j. modium de renda de una heremita*».

[119] *Ibid.*, pp. 119a, 54a.

[120] *Ibid.*, p. 128a.

principais proprietários da região (mapa 2). No conjunto, possuíam 630 casais[121], dois terços dos quais situados nas circunscrições atrás citadas, onde a presença da ordem mais se fazia sentir. Era nessas mesmas terras que se localizava, aliás, a maior parte das quintãs e a única granja do Hospital, esta em Santa Cristina de Longos, no termo de Guimarães[122], rastreando-se as demais nas terras de Bouro e de Vermoim, ou na de Ponte, onde lhe pertencia o sexto de uma quintã em Santa Maria de Rebordões. Não eram muitas, de resto, as circunscrições onde a ordem não tinha qualquer casal, ou quintã, caso que se restringia ao julgado de Pedralvar e ao termo de São João Rei[123], enquanto em outras ombreava, por vezes, com os proprietários eclesiásticos mais abonados, como já se deixou anotado.

Não eram estes os únicos prédios do Hospital. Do seu património fazia parte outro conjunto de bens de menor valia, desde as leiras e as vinhas, aos campos e às herdades, e, sobretudo, às fracções indivisas de casais, por vezes designadas como entradas[124]. Eram numerosos no termo de Guimarães, onde surgem em dezasseis freguesias[125], talvez por ser zona de povoamento mais antigo e ter uma propriedade mais retalhada, posto que quase não constem no termo de Braga[126]. No geral, acompanhavam o restante património da milícia, com presença assinalável nas terras de Celorico e de Panóias[127], ou em Penela, Neiva e Faria[128], embora fossem frequentes nas terras de Bouro[129] e mais escassos na terra da Nóbrega[130]. Também estavam presentes nas comarcas em que o Hospital tinha um património menos significativo. Entre outros, era o que acontecia nas terras de Penafiel de Soaz e de Montelongo e no julgado de Travaçós[131], mas, sobretudo, no termo de Felgueiras, onde os bens detidos pela ordem se reduziam à metade de um casal na freguesia da Pedreira[132].

[121] Trindade, 1981, pp. 132, 133, 137. Aos 620 casais aí indicados, somaram-se os dez que o Hospital tinha em duas freguesias do termo de Lousada.

[122] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 212b. Para a localização das onze quintãs e das duas fracções de quintã, Trindade, 1981, p. 134.

[123] De acordo com Trindade (*ibid.*, p. 133), a ordem não tinha qualquer casal na terra de Ponte, no julgado de Pedralvar e nos termos de S. João de Rei e de Felgueiras. Neste último tinha, contudo, meio casal em S. Marinha da Pedreira (*Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 261b), possuíndo o sexto de uma quintã na terra de Ponte, tal como se indicou no texto.

[124] *Ibid.*, p. 213a: «*Et habet ibi Hospital j. casale minus sexta et alia entrada*»; p. 214a: «*Et Hospital habet ibi j. casale medium et alias entradas*».

[125] Entre outras, *ibid.*, pp. 1a, 77b, 80b, 211a e b, 212b, 213a e b, 214a.

[126] O Hospital apenas tinha uma entrada em Santiago de Lamaçães (*ibid.*, p. 258b), hoje freguesia de Fraião, no concelho de Braga. Sobre a densidade do povoamento no termo de Guimarães, Coelho, 1990a.

[127] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones,* pp. 243a, 244b, 245a (Celorico); pp. 42a, 43a, 121a, 123a, 238b, 239a (Panóias).

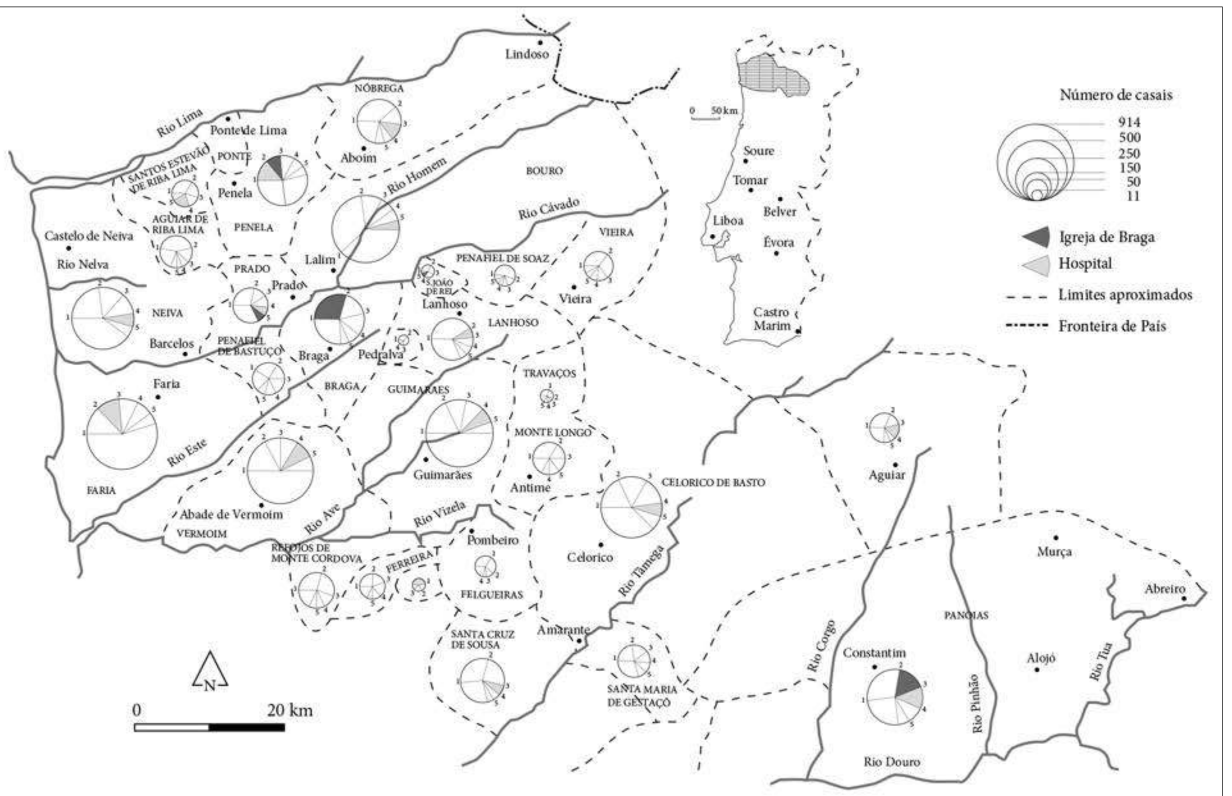
[128] *Ibid.*, pp. 101b, 225b, 226b (Penela); pp. 227b, 229a e b (Neiva); pp. 231a, 232a, 233b, 234b (Faria).

[129] *Ibid.*, pp. 220b, 221a, 222a, 224a.

[130] *Ibid.*, pp. 117b, 235b.

[131] *Ibid.*, pp. 248a (Penafiel de Soaz), 242b, 243a (Montelongo), 249a (Travaçós).

[132] *Ibid.*, p. 261b.



Mapa 2. — Os casais das Ordens Militares nas Inquiriçoes de 1220, adaptado de Trindade, 1981, extra-texto, entre a p. 136 e a p. 137

Não é fácil explicar a origem deste património, quer no que respeita aos núcleos mais importantes, quer quanto aos prédios de menor dimensão, ou mais fraccionados. São muito poucas, com efeito, as doações, as compras e os legados conhecidos para este período[133], enquanto a relação que a milícia estabeleceu com algumas linhagens da região, como os de Aboim, os Pereiras e os de Riba de Vizela, que poderia justificar algumas dádivas, só se documenta em época posterior[134]. Mais preocupados com o que afectava as rendas e os direitos do monarca, os inquiridores também pouco adiantaram sobre as modalidades de aquisição dos bens do Hospital, limitando-se a assinalar o que este tinha ou havia obtido numa dada freguesia e a registar, por vezes, o nome dos antigos proprietários[135]. Só em quatro comarcas é que averbaram alguns legados e doações, em regra realizados por camponeses locais e quase sempre respeitantes a parcelas menos extensas, ou mais divididas. Foi isso que ocorreu em Entre Ambos-os-Rios, na terra de Vermoim, onde se legou ao Hospital o sexto de uma herdade foreira[136], em Santo Estêvão de Geraz (Lanhoso) e em Santa Maria de Quintiães (Aguiar de Riba Lima), com doações da quarta e da sexta parte de dois casais, respectivamente[137], ou em Santo Estêvão de Abreiro (Panóias), onde um Pedro Gomes cedeu ao Hospital o terço das herdades que possuía[138].

O HOSPITAL E AS COMUNIDADES LOCAIS

Mesmo escassos, são os actos deste tipo que podem explicar quer a dispersão, quer a multiplicidade de pequenas parcelas detidas pelo Hospital, assim indiciando o apoio que ele encontrava nas comunidades locais. Há outros testemunhos, talvez menos claros, de um idêntico compromisso com os freires da ordem. Ao contrário de outras milícias[139], o Hospital recebia diversas prestações fixas, em géneros, ou em dinheiro, atestadas em cinquenta e oito freguesias de dezasseis comarcas e em regra nomeadas como renda[140]. Na maior parte destes casos, aquelas rendas surgiam em freguesias onde o Hospital tinha algum património, embora nem sempre estivessem associadas a um

[133] Costa, inédita, pp. 78, 88-89, 97. Para Amarante, Marreiros, 1985, pp. 5-8.

[134] Costa, inédita, pp. 53-57, 59-63, 162 *sqq.*; Ead., 2005, pp. 616-618; Pizarro, 1999, t. I, pp. 535-537, 540-541; t. II, pp. 257, 276-280, 295, 302-304. É provável que a linhagem de Sousa seja responsável pelo património da ordem em Amarante, em 1220 (Marreiros, 1985, pp. 7-8), embora o senhorio da milícia só se organize depois de meado o século XIII.

[135] Para exemplos, *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones,* p. 30a: «*et modo habet illa Hospitalis*»; p. 77b: «*et hospitalis ganhauit ibi quandam entradam*»; p. 117b: «*et hospitale lucratus fuit ibi*»; p. 119a: «*et aliam medietatem adquisiuit Hospitale*».

[136] *Ibid.*, p. 159a.

[137] *Ibid.*, pp. 145b, 129b, respectivamente.

[138] *Ibid.*, p. 122b.

[139] Para a Ordem do Templo, registou-se a cobrança de rendas semelhantes numa única freguesia, a de Santiago de Piscos (*ibid.*, p. 218b), na terra de Penafiel de Bastuço.

[140] Trindade, 1981, p. 134.

prédio em particular[141], e fossem por vezes solvidas através de bens que não lhe pertenciam[142]. Em vinte cinco daquelas freguesias, o Hospital não tinha, contudo, quaisquer propriedades, condição que não o impedia de arrecadar tributos semelhantes. Estas últimas não estavam circunscritas a qualquer zona específica, e, se bem que fossem mais numerosas nas terras da Nóbrega, de Penela, de Bouro e de Neiva[143], surgiam de igual modo noutras oito comarcas[144]. Numas e noutras, aquelas rendas estavam formadas por quantias fixas de cereal, de vinho, de panos de linho, ou de dinheiro, embora os montantes fossem muito variáveis. Podiam ir desde uma teiga a um quarteiro, ou a um moio, no caso do pão[145], de uma quarta a um moio de vinho[146], de uns poucos côvados a várias varas de bragal[147], ou fixarem-se, com maior frequência, no meio morabitino e no morabitino[148], embora se dobrasse esta última quantia nalgumas freguesias[149]. Também podiam ter uma composição diversificada, nelas se incluindo o pão e o linho[150], ou o dinheiro e outros produtos. Era o que se verificava em Santiago de Sampriz (Nóbrega), em Santiago de Gavião (Vermoim), em São Paio de Antas e em Santa Maria de Tregosa (Neiva), recebendo o Hospital, nesta última, dois dinheiros e uma mealha, além de um almude de pão[151].

Nem todas estas rendas tinham a mesma procedência. Algumas associavam-se a tributos de natureza servil, como a lutuosa[152], enquanto outras, formadas em regra por géneros mais variados[153], podiam confundir-se com as direituras e terem, portanto, uma origem dominial, como já foi sugerido[154]. No que respeita às demais, o problema é mais complicado. Com base em observações feitas a

[141] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones,* p. 222a: «*Hospitale terciam de casali, et ij, bracales de renda*»; p. 234a: «*Hospitale iij. casalia, et j. morabitinum de renda*»; p. 241b: «*Hospitale ij. casalia, et medium morabitinum de renda*».

[142] *Ibid.*, p. 216b: «*Hospital habet ibi ij. casalia medium. Et Sanctus Michael j. casale de quo dant Hospitali ij. bracales*»; p. 225b: «*Hospitale j. casale, et de renda ij. casalia, et de alio casali medium morabitinum*»; p. 252a: «*Hospitale ij. leiras, et j. taligam panis de hereditate que fuit Menendo Arevaz*».

[143] *Ibid.*, pp. 235b, 236a e b (Nóbrega), 225a, 226b (Penela), 221a, 222a, 224b (Bouro), 227b, 228b, 229a e b 230a (Penela).

[144] *Ibid.*, pp. 215b (Guimarâes), 217b (Penafiel de Bastuço), 219a e b (Prado), 232a (Faria), 240a (Aguiar de Pena), 241a (Ponte), 244b (Celorico), 251b, 256a (Vermoim).

[145] *Ibid.*, pp. 211a, 213b, 217 b, 252a (teiga), 226b, 232a, 256a (quarteiro), 228b (moio).

[146] *Ibid.*, pp. 219a, 224b (quarta), 219b, 260a (moio).

[147] *Ibid.*, pp. 211a, 213a, 221a, 222a, 235b (côvados), 225a, 251b (bragais).

[148] *Ibid.*, pp. 225a e b, 241b (meio), 227b, 234a, 240a, 241b (um).

[149] *Ibid.*, pp. 226b, 235b, 241a.

[150] *Ibid.*, pp. 213a, 230a.

[151] *Ibid.*, p. 229b. Paras as restantes, *ibid.*, pp. 236a e b, 252a, 230b, respectivamente.

[152] *Ibid.*, pp. 215b, 236a e b.

[153] *Ibid.*, pp. 213a, 227b, 229b, 252. Era talvez o caso de S. Maria de Amarante, na terra de Celorico (*ibid.*, p. 244b), onde o Hospital recebia 87 morabitinos de renda.

[154] Mattoso 1985a, t. I, p. 237.

partir dos inquéritos de 1258[155], poder-se-ia admitir que aquelas rendas eram o resultado de censúrias, ou de encomendações, através das quais um camponês livre cedia a sua terra, ou parte dela, recebendo-a depois em concessão, ou aceitava que sobre ela recaísse um novo tributo, para garantir a protecção de algum senhor e ficar assim isento dos serviços exigidos pelo monarca. Mesmo sem discutir esta interpretação, em favor da qual militam dois testemunhos das inquirições de 1220[156], importa notar que ela se fia, em parte, na opinião dos inquiridores, facto que desvia o olhar para as realidades a que eles estavam mais atentos, ocultando as demais. Era mais difícil, na verdade, que os inquiridores manifestassem o mesmo interesse por vínculos de outra natureza, e, em particular, pelas formas de associação espiritual entre o Hospital e alguns membros das comunidades locais.

Muitas das rendas fixas registadas em 1220, sobretudo nas freguesias onde a milícia não tinha quaisquer bens, podem corresponder, na verdade, aos censos que se acordavam com quem entrava na familiaridade de uma ordem religiosa[157]. Para os que conservavam a posse dos bens à data da recepção, era habitual que a promessa então feita desse lugar ao pagamento de um censo anual, que tanto podia ser uma prestação autónoma, como prelúdio de uma doação futura, e ser paga a dinheiro, ou em géneros[158]. Os montantes envolvidos nem sempre eram elevados —um quarteiro de trigo, ou apenas duas arrobas, doze soldos, meia libra, ou um morabitino[159]—, se bem que pudessem descer a quantias bem menores. Em 1215, num dos cânones do IV concílio de Latrão reconhecera-se, com efeito, a existência de familiares que eram admitidos nas ordens religiosas a troco do pagamento de dois ou três dinheiros por ano[160]. Mesmo se estes não eram considerados ao nível dos outros familiares e não se lhes dava o direito de serem sepultados durante os interditos, procurando sujeitá-los assim à jurisdição dos bispos[161], nem por isso eles deixavam de ser dignos de alguns méritos[162]. Com tal abertura da familiaridade a quem

[155] Rodrigues *et alii*, 1978, pp. 410, 425; Mattoso 1985a, t. I, pp. 238, 241, 269-270.

[156] *Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones,* p. 131b: «*Hospitale habet ibi unam hereditatem de qua dant ei i. morabitinum ut amparet inde homines*»; p. 228b: «*Hospitale iiij. casalia, xvj.morabitinos de censuria*».

[157] Para um panorama das formas de associação de leigos às ordens religiosas, Orlandis, 1954; Rêpas, 2009; Tommasi, 2006; Schenk, 2012, pp. 45-74.

[158] Orlandis, 1954, pp. 151-168; Schenk, 2012, pp. 46-49, 52.

[159] Orlandis, 1954, pp. 166-168, 198, n. 198. Um morabitino foi o valor fixado num acordo de familiaridade de 1201, celebrado entre um casal e o comendador de Almourol (Dias, 1989, nº 5, p. 60), quantia a ser paga sempre que se celebrasse o capítulo da milícia e à qual juntavam a doação, por morte, da terça parte dos seus bens. Para outras referências do mesmo teor, Schenk, 2012, pp. 47, 52.

[160] Orlandis, 1954, pp. 169-170, 267-268; Schenk, 2012, pp. 56-58.

[161] Orlandis, 1954, pp. 266-271; Schenk, 2012, pp. 56-57. Sobre a isenção dos familiares, Lomax, 1965, pp. 36-40, 186-188.

[162] Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, t. XXII, col. 1043-1046, nº 57: «*Certam tamen & ipsi remissionem obtineant ab apostolica sibi sede concessam*».

se dispunha a fazer pequenas esmolas, por regulares que fossem, não admira que seja possível documentar uns quantos camponeses entre os familiares das ordens militares[163], e, sobretudo, entre os da ordem do Hospital[164].

Era também esse, talvez, o caso de muitos dos camponeses que ofereciam, em 1220, um censo fixo ao Hospital. Como familiares participavam na comunidade de oração da milícia e beneficiavam do seu amparo e da sua protecção, episódio que despertava a atenção dos inquiridores sempre que isso os eximia dos tributos e dos serviços devidos ao monarca. Se em alguns casos tal isenção podia ser o resultado que se procurava de forma consciente, nalguns outros haveria, pelo contrário, o desejo de estabelecer um compromisso e de participar na vida espiritual dos freires. Com alguma frequência, materializava-se esse vínculo por meio da entrega anual de um morabitino, ou dos seus múltiplos e sub-múltiplos, quantia que pode equivaler, de resto, ao «preço» do corpo que todo o familiar prometia entregar à milícia[165]. Por assim se associarem ao Hospital, davam os camponeses do Norte bom testemunho da atracção que sobre eles exercia a vida religiosa e comunitária nas casas da ordem, circunstância tanto mais significativa quanto se registava num território com uma densa malha de igrejas e de mosteiros. Mas, através das suas esmolas, talvez eles quisessem apoiar, também, as actividades de assistência desenvolvidas pelos freires e o seu crescente empenho nos combates da fronteira Sul, ou até financiar, quem sabe, o socorro da Terra Santa.

[163] Rodríguez-Picavea Matilla, 1994a, pp. 286-288; Ayala Martínez, 2003b, p. 187.

[164] Figueiredo, 1793, pp. 396, 397, 399, 400-401.

[165] Essa equivalência ficou registada, pelo menos, num testemunho recolhido no mosteiro de S. Simão da Junqueira, no julgado de Faria (*Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones*, p. 110a), através do qual se esclareceu que, por um tal Paio Gonçalves ter ido residir no couto do mosteiro, embora estivesse obrigado a servir como mordomo do rei, se dava «*in quocunque anno. i. morabitinum pro suo corpore domini Regis*». Era um morabitino (Durand, 1982, pp. 534, 549-550, 554-55) o valor igualmente pago por quem não servia com o corpo no fossado.

LA GUERRA CONTRA LOS MUSULMANES EN ESPAÑA «EN PALABRAS» DEL PAPA INOCENCIO III

Damian J. Smith
Saint Louis University

Hay una carta de Inocencio III, *Apostolice servitutis officium*, de diciembre de 1200, dirigida a Pedro de Compostela, en que el papa responde a las cuestiones sutiles y sublimes planteadas por el arzobispo sobre los nombres de las personas de la Trinidad, y en ella se lamenta de que su mente está acosada por tantas preocupaciones que teme que su inteligencia se haya ablandado y su comprensión debilitado, y por lo tanto no sea capaz de responder[1]. Menciono esto al principio de mi estudio, no solo porque querría utilizar la misma excusa del papa, la de mi incapacidad para responder a los temas sutiles y sublimes de la llamada «guerra santa», sino también porque esa carta es una de las ocasiones raras en su epistolario en que las palabras del papa son tan personales que podemos sentir plena confianza de que estamos escuchando su voz. Por lo general, no lo podemos saber, excepto cuando nos enfrentamos a tratados y sermones, y por eso aquí me voy a referir no solo a las ideas sino también a las palabras de los funcionarios de su cancillería, que son en general coincidentes con el pensamiento del pontífice, pero que no se corresponden exactamente con su pensamiento[2].

Por supuesto, estaría cometiendo una injusticia con Inocencio III si escribiera de guerra y no dijera nada sobre la conversión y la paz. Es necesario recordar que, aunque tal vez asociamos el sueño de conversión mucho más con sus sucesores, y en particular con Honorio III, con fecha de 8 de marzo de 1199, *Inter opera misericordie* fue enviada al ilustre rey Miramolino de Marruecos (al-Nasir [1199-1213]) y sus súbditos, «*ad veritatis noticiam pervenire, ac in ea salubriter permanere*»[3]. El objetivo principal de esa carta, bien conocida, era presentar al-Nasir a los trinitarios, dedicados al rescate de los cautivos, cuyos trabajos, en la opinión del papa, resultaban beneficiosos para los cristianos

[1] Mansilla Reoyo (ed.), *La documentación pontificia hasta Inocencio III* (en adelante *MDI*), n° 237, pp. 263268; Potthast (ed.), *Regesta pontificum romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV III* (en adelante *Potth*), n° 1199.

[2] Imkamp, 1983, pp. 86-88; Heckel, 1931; Id., 1937; Zutshi, 2003.

[3] (08/03/1199) *Die Register Innozenz' III* (en adelante *Register*), t. II, n° 9, pp. 16-17; *MDI*, n° 182, p. 198; *Potth*, n° 619; Cheney, «The Letters of Pope Innocent III», p. 17; y Cipollone, 1999, pp. 370-372.

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 207-218.

y los paganos igualmente y habían sido recomendados por Jesucristo a sus fieles en el Evangelio[4]. La carta de 1199 terminaba con una llamada a al-Nasir —*«inspiret autem vobis ille qui via, veritas est et vita, ut agnita veritate, Christus est ad eam venire quantocius festinetis»*[5]—. En la carta se combinaba una preocupación por los cautivos —cristianos y musulmanes— y por la salvación del alma del gobernante musulmán. Y esta preocupación por la situación difícil de los cautivos en general (y no solamente por los cautivos cristianos), de gran interés para el papa, igualmente se representó en el mosaico cosmatesco contemporáneo situado en la parte superior de la puerta de la iglesia de San Tomasso en Formis, en el centro de Roma, dada a los trinitarios por Inocencio en 1210, que representa la visión del fundador de la orden, Juan de Matha, de Cristo entronizado, extendiendo la mano no solo al esclavo blanco y cristiano, llevando la Cruz trinitaria, sino también al cautivo pagano y negro, cuya cadena parece ser ofrecida a Cristo[6]. Cuando pensamos en Inocencio como el gran papa de las cruzadas, esta carta a al-Nasir y la imagen de Jesucristo con los cautivos en una iglesia construida en el centro de Roma (a la que Inocencio ciertamente habría dado su apoyo) pueden parecer un poco sorprendentes, pero reflejan la complejidad del pensamiento del Papado en relación con el tratamiento de los musulmanes.

Estos temas del cautiverio y la conversión igualmente se combinan en *Orta tempestate* de 26 de agosto de 1206[7]. El clero de Barcelona informaba al papa que cuando un bautismo general debía ser celebrado, y muchos sarracenos se apresuraban a ser bautizados, sus dueños, judíos y cristianos, temiendo una pérdida de beneficios temporales, intentaban detenerlos; luego pedían compensación a la Iglesia por quienes eran bautizados y finalmente robaban bienes preciosos de ella para cubrir sus pérdidas[8]. Estas noticias recibieron una respuesta apasionada de la cancillería pontificia. Cuando una tormenta había surgido en el ancho y amplio mar, poniendo en peligro a la humanidad, un verdadero Jonás, Jesucristo, el hijo de Dios, había venido de lo alto y permitió sumergirse en ella, a fin de poder reconciliarnos con Dios, transformarnos a semejanza suya y renovarnos por la fuente de regeneración consagrada a través de su sangre. El sacramento del bautismo había sido instituido para todos sin excepción. Dios había llamado a la gente de las cuatro esquinas de la tierra para ser bautizada y el bautismo no debía impedírsele a nadie. La Iglesia debía recibir a todos aquellos que reconocieran la fe. Los sarracenos y judíos que lo pidieran humildemente, debían ser bautizados en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo para la gloria del Redentor[9]. Podemos ver en esta carta el

[4] «*Inter opera misericordie, que Iesus Christus Dominus noster fidelibus suis in evangelio commendavit, non minimum locum optinet redemptio captivorum*», *ibid.*

[5] *Ibid.*

[6] Severi, 2013; Cipollone, 2013.

[7] *Register*, t. IX, nº 150, pp. 273-274; *MDI*, nº 352, p. 375; *Potth*, nº 2873.

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*

deseo fuerte del Papado de la conversión de todos los habitantes de la tierra, un deseo también expresado más tarde en el pontificado de Inocencio, por ejemplo en la carta al sultán de Alepo, en 1211, donde, al tiempo que le recomendaba al patriarca de Antioquía, Inocencio expresaba sus esperanzas para la conversión de al-Ghazi[10].

Deberíamos decir que este apasionado deseo papal por la conversión no entra en conflicto con el de ver a los musulmanes derrotados por las armas. Por supuesto, las dos opciones existían una al lado de la otra, sin contradicción. De hecho, podemos ver la misma convergencia entre violencia y conversión en la guerra contra los musulmanes y la guerra contra los herejes[11]. La insistencia en la paz no era lo opuesto a la guerra, sino, en realidad, el requisito previo para la misma. No podía haber ninguna guerra sin una paz previa, la paz entre los cristianos, y no se podía aspirar a tener esa paz si los pecados graves se mantenían. En este sentido, el famoso matrimonio entre Alfonso IX de León y Berenguela de Castilla, entendido como la estrategia razonable por medio de la cual se obtenía la paz entre castellanos y leoneses, desde el punto de vista papal era el camino hacia el desastre[12]. Como explicó el autor anónimo de la *Gesta Innocentii III* (un autor muy cercano al papa y posiblemente el mismo escribano que redactó la carta en los registros sobre el mismo tema), en Roma se esperaban los desastres ocurridos en Oriente, a partir de la unión de una mujer (Isabel de Jerusalén) con dos hombres (Conrado de Montferrato y Enrique de Champagne), calamidades que se repetirían en el Oeste como consecuencia de los matrimonios incestuosos de un hombre (Alfonso IX) con dos mujeres (su primera esposa, Teresa de Portugal, y Berenguela)[13]. Desde la perspectiva del Papado, puesto que Dios había esperado más tiempo para vengar el pecado de Alfonso de León, el castigo sería mucho peor[14]. Y se recuerda aquí que Conrado de Montferrato había sido asesinado en la calle; mientras Enrique se había caído desde una ventana del primer piso y quizás murió cuando su siervo, el enano Escarlata, se cayó encima de él[15].

[10] «*Sicut veridica multorum relatione didicimus, etsi nondum Christianae religionis susceperis sacramenta, fidem tamen catholicam venereris, in multis Christi fidelibus deferendo. Unde de illius immensa pietate confidimus quod te suae visitationis radiis illustrabit, ut gratia divinae cognitionis accepta, ad cultum aeterni et veri Dei, qui pro salute hominum factus est temporaliter verus homo, devotus aspires*», *Patrologiae cursus completus. Series Latina* (en adelante *PL*), t. CCXVI, col. 434.

[11] Oliver, 1957b.

[12] Jiménez de Rada, *Historia de Rebvs Hispanie sive Historia Gótica*, lib. VII, cap. 24, p. 247; Mansilla, 1954, pp. 20-31; O'Callaghan, 1999.

[13] (10-31/05/1199) *Register*, t. II, nº 72 (75), pp. 126-134; *MDI*, nº 196, pp. 209-215; *Potth*, nº 716; *Gesta Innocentii Papae*, col. 58 en *PL*, t. CCIXV, col. 104a: «*Sane in Oriente una duobus fuit incestuose coniuncta, in Occidente vero unus sibi duas presumpsit iungere per incestum*». Sobre la autoría de los *Gesta* véase: Powell, 1999; y Barone, 2001.

[14] «*Set quanto longanimius sustinet, tanto forsan severius vindicavit*», *ibid*.

[15] Sobre el asesinato de Conrado de Montferrato (y la posibilidad de que Henrique de Champagne era responsable), véase Williams, 1970. Sobre la muerte de Henrique y Escarlata, Rusconi, 1859, t. II, p. 220; *La Continuation de Guillaume de Tyr*, p. 193.

Cuando el papa, en febrero de 1204, se negó a enviar un legado a Pedro II, que pretendía conquistar Mallorca, dijo específicamente que este rechazo se explicaba porque cualquier paz que existiera entre los reyes de España, no era una «*pax pectoris*» sino más bien una «*pax peccatoris*»[16]. Todavía se estaba refiriendo al matrimonio de Alfonso y Berenguela, que finalmente se separaron mas tarde en ese año. Si avanzamos a febrero de 1211, el papa rechazó igualmente un legado para Alfonso VIII de Castilla debido a la ausencia de paz en estos tiempos *(tempora impacata)*, aunque ahora parece que se refería menos a España y más a los problemas generalizados del Imperio, el Oriente griego, Inglaterra y la cruzada contra los albigenses[17]. Eso se confirma cuando el papa[18] comenta a Alfonso, justo antes de Las Navas, que «*nunc fere totus mundus turbatus est et positus in maligno*», por lo cual Inocencio aconsejaba que el rey obtuviera treguas convenientes y que luchara en un momento más oportuno[19]. Para el papa, la falta de paz entre los cristianos significaba que serían derrotados. A lo largo de la campaña de Las Navas repetidamente instó a los prelados de España a que velaran para que las treguas entre los reyes cristianos se respetaran y para que Alfonso IX, en particular, no se aliara con los musulmanes (una de las principales preocupaciones del predecesor de Inocencio, Celestino III, quien había amenazado con la invasión de su reino)[20]. Sin embargo, dada la falta general de paz y la multitud de las fuerzas de al-Nasir, de la cuales Alfonso VIII les había informado a él y a Felipe Augusto[21], Inocencio no esperaba la victoria.

No encontramos aquí con Inocencio y su cancillería el tipo de ideas sobre el desarrollo de la historia de España y su relación con el Papado que había sido

[16] (14/02/1204) *Register*, t. VI, nº 234 (235), p. 396; *MDI*, nº 295, p. 330; *Potth*, nº 2127: «*Nos autem, iampridem, cum primo, videlicet, super hoc tuum nobis intimasti propositum attendentes, quod, diei superexcrescente malicia, multorum caritas refrigescit, cum non sit qui faciat bonum, vix etiam usque ad unum, et reges Hispaniarum in quibusdam non solum diversa sapiant sed adversa nec pax pectoris vigeat inter eos, sed pax potius peccatoris, tibi non duximus consulendum, ut hoc tempore contra Sarracenos exercitum duceres et eos contra christianos fortius excitare*».

[17] (22/02/1211) *MDI*, nº 447, pp. 475-476; *Potth*, nº 4185: «*Super eo autem quod ex parte tua legatum requisivit a nobis ad partes Hyspanie destinandum, ad presens propter tempora impacata nequivimus regie satisfacere voluntati; sed opportunitate accepta, petitioni regie, dante Domino, satisfiet*».

[18] Citando a Juan 5, 19.

[19] (04/02/1212) *MDI*, nº 470, p. 501; *Potth*, 4375: «*Monemus serenitatem regiam et hortamur, quatinus totam spem tuam ponens in Domino Deo tuo, te humilies coram ipso, qui gratiam suam dat humilibus, et reddit retributionem superbis; quia potens est ut te faciat de inimicis crucis Christi magnifice triumphare. Ceterum quia nunc fere totus mundus turbatus est et positus in maligno, consulimus et monemus, ut si competentes treugas inveneris, ipsas recipias, donec opportunius tempus adveniat, quo ipsos valeas securius expugnare*».

[20] (22/02/1211) *MDI*, nos 446-447, pp. 475-476; *Potth*, nos 4184-4185; (05/04/1212) *MDI*, nº 471, pp. 501-502; *Potth*, nº 4417.

[21] González, 1960, t. III, nº 890, pp. 557-558; (31/01/1212) *MDI*, nº 468, p. 497; *Potth*, nº 4373. Véase, Gilchrist, 1988, p. 193: «*With this pope war among Christians is guerra and ought to be abandoned. The disarray in the Holy Land and the savagery of the Muslims is attributed by Innocent to the sins of Christians*».

elaborado tan claramente por Gregorio VII[22]. Lo que tenemos es un conjunto de palabras y frases utilizadas a menudo en las *narrationes* sobre las disputas eclesiásticas en la frontera, donde la lucha con los musulmanes era muy relevante; palabras utilizadas por clérigos españoles y después incorporadas al compás de los acontecimientos por la cancillería papal. Hay una fusión continua entre las ideas de los clérigos españoles y las ideas de los clérigos de la cancillería pontificia[23]. En general, la cancillería papal entendía la naturaleza de la guerra en España relacionándola con el efecto que había tenido en las diversas disputas de límites eclesiásticos traídas a Roma. Los musulmanes estaban en España porque la invadieron *(invadere)*[24] y su presencia era una ocupación (*occupare* es el verbo más comúnmente utilizado)[25]. Era un tiempo de persecución *(persecutio)*[26]. Habían ocupado o continuaron ocupando tierras durante mucho tiempo debido a los pecados de los cristianos *(peccatis exigentibus)*[27]; cuando esas tierras fueron tomadas por los cristianos era *«un liberatio»*[28]*;* después de lo cual el culto cristiano era restaurado *(restituo-restaurare)*[29].

[22] Véanse Cowdrey, 1998, pp. 468-480; Deswarte, 2010, pp. 391-399; Llorca, 1954.

[23] Podemos ver una parecida fusión de ideas en la época de la llamada reforma gregoriana: (15/10/1088) *MDI*, nº 27, p. 43: «*Nostris autem temporibus, divina populum suum respiciente misericordia, studio Aldefonsi gloriosissimi regis et labore christiani populi, sarracenis expulsis, christianorum iuri Toletana est civitas restituta*»; (01/07/1089) *MDI*, nº 29, p. 46: «*Hortamur et obsecramus in Domino prudentiam vestram, ut summa ope nitamini Tarraconensis urbis statum eatenus reparare, quatenus ibi cathedra haberi possit episcopalis. Vobis ergo in penitentiam peccatorumque remissionem mandamus, ut potentia et divitiis vestris in restitutionem eiusdem ecclesie devotissime et intentissime desudetis*»; (01/07/1091) *MDI*, nº 32, p. 50: «*Sed ecce transactis iam trecentis nonaginta annis, ex quo prefatam urbem (Tarragona) agarenorum populi solitariam fecerant principum suorum cordibus inspirare dignatus est, ut eiusdem urbis restitutioni, scilicet, preceptum apostolice sedis, cui, auctore Deo, licet indigne presidemus, insisterent*»; (26/11/1100) *MDI*, nº 42, p. 61: «*Egregias quondam episcopalis dignitatis urbes in Hispania claruisse egregiorum, qui in ipsis refulserunt, pontificum sive martirum scripta et monumenta testantur. Postea vero per multos annos Ispanie maiorem partem a mauris vel ismaelitis invasam atque possesam, et ipsa parrochialium divisionum abolitio manifestat et nostrorum temproum memoria non ignorat. Sane quia in diebus nostris Omnipotenti Deo placuit urbes nonnullas maurorum tirannidi eripere, et per gloriosos reges sancte memorie Sancium, seu eius filium Petrum ad cristiane fidei gloriam revocare, oportunum utique duximus episcopales in eisdem urbibus aut earum finibus cathedras reparare et parrochialibus divisionibus nova dispensatione prospicere*».

[24] (14/05/1198) *Register*, t. I, n° 223, pp. 318-319; *MDI*, n° 147, p. 178; *Potth*, 171; (04/03/1210) *MDI*, n° 422, p. 440; *Potth*, n° 3924.

[25] (15/05/1198) *Register*, t. I, n° 226, p. 321; *MDI*, n° 148, pp. 179-180; *Potth*, n° 205; (05/04/1199) *Register*, t. II, n° 28, pp. 42-44; *MDI*, n° 183, p. 199; *Potth*, n° 656; (27/05/1203) *Register*, t. II, n° 28, p. 43; *MDI*, n° 271, p. 295; *Potth*, n° 1925; (10/12/1210) *MDI*, n° 442, p. 473; *Potth*, n° 4142; (31/12/1210) *MDI*, n° 468, p. 498; *Potth* n° 4373; (20/12/1213) *MDI*, n° 512, p. 553; *Potth*, n° 4861.

[26] (10-31/05/1199) *Register*, t. II, n° 72 (75), p. 128; *MDI*, n° 196, p. 210; *Potth*, n° 716; (05/07/1199) *Register*, t. II, n° 97 (105), p. 213; *MDI*, n° 199, p. 224; *Potth*, n° 760.

[27] (10-31/05/1199) *Register*, t. II, n° 72 (75), p. 128; *MDI*, n° 196, p. 210; *Potth*, n° 716; (*ca*. 10/07/1199) *Register*, t. II, n° 124 (133), p. 248; *MDI*, n° 204, p. 231; *Potth*, n° 783; (14/07/1199) *Register*, t. II, n° 130 (139), p. 266; *MDI*, n° 212, p. 246; *Potth*, n° 793.

[28] (02/07/1199) *Register*, t. II, n° 95 (103), p. 206; *MDI*, n° 198, p. 218; *Potth*, n° 755.

[29] (05/07/1199) *Register*, t. II, n° 97 (105), p. 213; *MDI*, n° 199, p. 224; *Potth*, n° 760; (04/03/1210) *MDI*, n° 422, p. 440; *Potth*, n° 3924; (20/12/1213) *MDI*, n° 512, p. 553; *Potth*, n° 4861.

No es seguro hasta qué punto estas palabras estaban siendo utilizadas entonces por los clérigos para «legitimar» la participación cristiana en la acciones violentas porque no parece que en España, al menos, esta intervención se estuviera poniendo en tela de juicio, aunque, por supuesto, esa crítica sí se produce en otros ámbitos y especialmente por parte de los cronistas ingleses[30]. Tal vez fue por la realidad de la guerra y del pecado en la guerra —la búsqueda de elogios mundanos, el deseo de derramar sangre, la codicia por las cosas terrenales—, mencionado en el gran privilegio a favor de Santiago que Inocencio III confirmó[31], por lo que el papa y su cancillería evitaron describir la guerra en sí misma como santa. Siempre tenemos que recordar que, a pesar de todo lo que se sugiere en relación con las posibilidades salvíficas de la violencia, a las élites clericales no les estaba permitido participar en las acciones derivadas de ella.

Los musulmanes se describen generalmente con los términos habituales de *Sarraceni* o *pagani*. Son pérfidos e impíos[32], conocidos por su arrogancia y orgullo[33], y poseían una extraordinaria malicia[34]; tiránicos, amenazaban con ejercer su salvajismo[35]; numerosísimos, aspiraban a la destrucción no solo de España sino de todas las otras tierras de los fieles de Cristo[36]. Son varias veces descritos como «enemigos» —*«inimici nominis Christiani»*[37], *«inimici Christianitatis»*[38], *«inimici crucis»*[39], *«hostes crucis»*[40], *«inimici crucis christi»*[41], *«inimici*

[30] Kedar, 1984, pp. 104-110; Henriet, 2011a, pp. 197-198; Siberry, 1985.

[31] (08/03/1210) *MDI*, n° 423, pp. 442-448; *Potth*, nº 3929; (07/1175) *PL*, t. CCXVI, col. 1024-1030; *Documentos pontificios referentes a la diócesis de León*, n° 43, pp. 103-107; Martín, 1974, n° 73, pp. 248-254; Ayala Martínez, 2007a, pp. 125-129.

[32] (Perfidia) [16/02/1210] *MDI*, n° 416, p. 436; (15/01/1213) *MDI*, n° 491, n° 523; *Potth*, n° 4648; (06/02/1216) *MDI*, n° 542, p. 569; (Impíos) [14/07/1199] *Register*, t. II, n° 130 (139), p. 266; *MDI*, n° 212, p. 246; *Potth*, n° 793; (10/12/1210) *MDI*, n° 442, p. 473; *Potth*, n° 4142; (20/12/1213) *MDI*, n° 512, p. 553; *Potth*, n° 4861.

[33] (26/12/1212) *MDI*, n° 488, p. 520; *Potth*, n° 4613: *«Protector in se sperantium, Deus, sine quo nichil est validum, nichil firmum, multiplicans misericordiam suam super te ac populum christianum, et effundens iram suam in gentes, que Dominum non noverunt, et in regna, que non invocaverunt sanctissimum nomen eius, iuxta quod dudum fuerat Spiritu sancto predictum, irrisit gentes, que temere fremuerunt contra eum, et subsanavit populos inania meditatos, humiliando arrogantiam fortium, et infidelium superbiam quiescere faciendo, qui sperantes in equis, quia multi sunt»*.

[34] (14/02/1204) *Register*, t. VI, n° 234 (235), p. 396; *MDI*, n° 295, p. 330; *Potth*, n° 2127.

[35] (Tiranía) [14/07/1199] *Register*, t. II, n° 130 (139), p. 266; *MDI*, n° 212, p. 246; *Potth*, n° 793; (Salvajismo) [05/04/1212] *MDI*, n° 471, pp. 502; *Potth*, n° 4417.

[36] (Multitudinarios) [31/12/1210] *MDI*, n° 468, p. 498; *Potth* n° 4373; (Destrucción) [05/04/1212] *MDI*, n° 471, pp. 502; *Potth*, n° 4417.

[37] (20/12/1213) *MDI*, n° 512, p. 553; *Potth*, n° 4861.

[38] (05/04/1199) *Register*, t. II, n° 28, p. 43; *MDI*, n° 183, p. 199; *Potth*, n° 656.

[39] (15/05/1198) *Register*, t. I, n° 223, p. 318; *MDI*, n° 147, p. 178; *Potth*, nº 171.

[40] (14/02/1204) *Register*, t. VI, n° 234 (235), p. 396; *MDI*, n° 295, p. 330; *Potth*, n° 2127.

[41] (01/12/1199) *Register*, t. II, n° 223 (232), p. 428; *MDI*, n° 220, p. 254; *Potth*, n° 884; (04/02/1212) *MDI*, n° 470, p. 501; *Potth*, nº 4375.

crucis dominice»[42]—. La variedad de las imágenes aquí es claramente menos extensa que las generadas para describir a los enemigos internos de la Iglesia, los herejes, que son los lobos en medio de las ovejas[43], o las pequeñas zorras que despojan la viña del Señor (y que Sansón ató juntas por sus colas)[44], o las cizañas que destruyen el trigo[45], o los taberneros que mezclan agua con vino[46], o un cáncer o una plaga o enfermedad y cosas semejantes[47], y podríamos ser tentados a creer que los herejes son efectivamente, como la cancillería pontificia nos dice (aunque no a menudo), peores que los sarracenos.[48] Por supuesto, podría darse el caso de que, en general, un enemigo interior evocara imágenes más fuertes, pero también que los *inimici*, especialmente los «*inimici nominis Christiani*», con su larga tradición, y de forma más concreta los «*inimici crucis Christi*», ejercieran un particular impacto en la sociedad de aquel tiempo, y más aún en un papa, que en su *De Miseria* había escrito que era la visión de Cristo en la Cruz la que, salva al cristiano, sea bueno o malo, cuando en el momento de su muerte el alma está a punto de abandonar el cuerpo[49].

Según el estudio de Jean Rupp, el primer uso de la expresión «*Inimici Christianitatis*» en una carta papal se documenta en *Quanto personam tuam*, en

[42] (05/04/1212) *MDI*, nº 471, p. 502; *Potth*, nº 4417; (26/12/1212) *MDI*, nº 488, p. 521; *Potth*, nº 4613.

[43] (07/05/1199) *Register*, t. II, nº 60 (63), p. 112; *Potth*, nº 693; (11/10/1200) *PL*, t. CCXIV, col. 871; *Potth*, 1142; (30/05/1203) *Register*, t. VI, nº 81; *Potth*, nº 1928; (28/05/1204) *Register*, t. VII, nº 76 (75), p. 119; *Potth*, nº 2224; (31/05/1204) *Register*, t. VII, nº 77 (76, 77), p. 123; *Potth*, nos 2229, 2230; (29/05/1204) *Register*, t. VII, nº 78, p. 127; *Potth*, nº 2226; (28/05/1204) *Register*, t. VII, nº 79, p. 128; *Potth*, 2225; (16/01/1205) *Register*, t. VII, nº 186; *Potth*, nº 2373; (07/02/1205) *Register*, t. VII, nº 212, p. 373; *Potth*, nº 2404; (10/03/1206) *Register*, t. IX, nº 18; *Potth*, nº 2709; (21/04/1207) *Register*, t. X, nº 54, p. 86; *Potth*, nº 3091; (*ca*. 29/05/1207) *Register*, t. X, nº 68, p. 118; *Potth*, nº 3113; (12/01/1208) *Register*, t. X, nº 206, p. 366; *Potth*, nº 3271; (17/01/1214) *PL*, t. CCXVI, col. 955; *Potth*, nº 4882.

[44] (21/04/1198) *Register*, t. I, nº 94, p. 136; *Potth*, nº 95; (05/01/1199) *Register*, t. I, nº 509, p. 743; *Potth*, nº 560; (25/03/1199) *Register*, t. II, nº 1, p. 3; *Potth*, nº 643; (07/05/1199) *Register*, t. II, nº 60 (63), p. 112; *Potth*, nº 693; (19/06/1199) *Register*, t. II, nº 91 (99); *Potth*, nº 745; (31/05/1204) *Register*, t. VII, nº 77 (76, 77), p. 123; *Potth*, nos 2229, 2230; (28/05/1204) *Register*, t. VII, nº 79, p. 128; *Potth*, nº 2225; (07/02/1205) *Register*, t. VII, nº 212, p. 373; *Potth*, nº 2404; (01/07/1206) *Register*, t. IX, nº 110, p. 202; *Potth*, nº 2787; (17/11/1207) *Register*, t. X, nº 149, p. 256; *Potth*, nº 3223; (12/01/1208) *Register*, t. X, nº 206, p. 366; *Potth*, nº 3271.

[45] (05/01/1199) *Register*, t. I, nº 509, p. 743; *Potth*, nº 560; (12/07/1199) *Register*, t. II, nº 133 (142), p. 275; *Potth*, nº 781; (09/12/1199) *Register*, t. II, nº 226 (235), p. 433; *Potth*, nº 893; (29/01/1204) *Register*, t. VI, nº 242 (243); *Potth*, nº VIII, 95; (*ca*. 11/11/1209) *Register*, t. XII, nº 124, p. 262; *Potth*, nº 3830.

[46] (25/03/1199) *Register*, t. II, nº 1, p. 4; *Potth*, nº 643; (1200) *PL*, t. CCXIV, col. 904; *Potth*, nº 1177.

[47] Oliver, 1957b, pp. 171-175.

[48] (10/03/1208) *Register*, t. XI, nº 26 (28), p. 37; *Potth*, nº 3353; (*ca* 4/06/1205) *Register*, t. VIII, nº 86 (85), p. 157: «*In peccatis quidem excellitis universos facti perfidiores Iudeis et crudeliores paganis*».

[49] *Lotharii Cardinalis (Innocentii III), De miseri humanae conditionis*, lib. III, cap. 3, p. 78; Gilchrist, 1993, p. 69.

realidad una carta sobre las finanzas a propósito del juramento de Pedro II de Aragón en 1199, pero de verdad no sabemos si la expresión en esta *narratio* proviene de la cancillería o de los enviados del rey[50]. Es interesante observar, en este sentido, que Inocencio no hace ninguna apelación a *Christianitas* durante la campaña de Las Navas. Más bien es Alfonso VIII (o Rodrigo o Diego García o un escribano), en la carta de victoria quien da gracias a Inocencio por la inmensa ayuda «*toti Christianitati*»[51]. No se incidirá demasiado en esto porque el papa usa términos relacionados, llamando a su procesión en Roma «*pro pace universalis ecclesie ac populi christiani*» y por supuesto, utiliza la palabra *Christianitas* en otros lugares[52]; pero sí se trata de recordar que el Papado no «poseyó» esa palabra que tenía una larga tradición de uso tanto por parte de las autoridades seculares como de la propia Iglesia. A este respecto recordamos que, en 1198, el gran poeta alemán Walter von der Vogelweide, con un ingenio mordaz, había solicitado que Dios ayudara a la *Christianitas* cuando el joven Inocencio fue elegido[53]; y cómo el emperador Alejo IV, en 1203, se había referido cuidadosamente a Inocencio como «*totius Christianitatis ecclesiasticum caput*»[54]. Tal vez en 1213, después de la carta de Alfonso, cuando Inocencio señaló al emperador Enrique de Flandes que la sede apostólica fue instituida por Jesucristo como «*totius Christianitati caput* […] *et magistram*», el papa estaba conscientemente reclamando la palabra. La cabeza de la Iglesia, el papa insiste, es al mismo tiempo la cabeza de la cristiandad[55].

Otra ausencia en las cartas de Inocencio a España se relaciona con el martirio. Aunque Inocencio había considerado a su legado Pedro de Castelnau como un mártir de la fe cuando fue asesinado en enero de 1208[56], e igualmente, en *Quia Maior* en 1213, había sugerido que aquellos que habían servido a Cristo crucificado en la Tierra Santa habían conseguido una corona de gloria como si hubieran sufrido el martirio[57], sin embargo el papa y su cancillería no equipararon expresamente la guerra en España con el martirio. Por supuesto, Inocencio ofreció la remisión de todos los pecados de aquellos que estuvieran verdaderamente arrepentidos y promovieran «*tantum Dei servitium*», e instó que aquellos que contribuyeran a ella obtendrían la gloria del reino celestial, pero la falta de una mención del martirio refleja una reticencia más general

[50] (05/04/1199) *Register*, t. II, nº 28, p. 43; *MDI*, nº 183, pp. 199-200; *Potth*, nº 656.

[51] *MDI,* nº 483, p. 515: «*Hec igitur, sanctissime pater, vobis scribenda decrevimus, pro auxilio toti christianitati impenso gratias*».

[52] (05/1212) *MDI*, nº 473, pp. 503-504; *Potth*, nº 4613. Véase Rupp, 1939, pp. 99-123; Oliver, 1957a.

[53] Nolte, 2000, p. 70: «*owê der bâbest ist ze junc, hilf, hêrre, dîner cristenheit*».

[54] *Register*, t. VI, nº 209 (210), pp. 355-358; Andrea, Moore, 2003, pp. 568-569; Rupp, 1939, p. 104: «*Le subtil byzantin pèse ses mots: le Pape est le chef ecclésiastique, il représente le suprême pouvoir de l'Église sur le monde chrétien, mais l'Empereur, lui aussi, est Empereur et Chef du peuple chrétien*».

[55] *PL*, t. CCXXVI, col. 901; Rupp, 1939, p. 105; Ladner, 1954, pp. 64-50.

[56] *PL*, t. CCXV, col. 1354-1359; *Potth*, nºs 3223-3224.

[57] *PL*, t. CCXVI, col. 817-821.

que sigue estando presente durante el siglo XIII, y que se resistía a comparar a los cruzados con los mártires de la Iglesia[58]. Esta actitud coincide con la del arzobispo Rodrigo, pero contrasta con la de Alfonso VIII, que trató de animar a Felipe Augusto con una llamada al martirio y se lamentó ante el papa de que, debido a que la batalla de Las Navas fue ganada con demasiada facilidad, había habido muy pocos mártires[59].

Inocencio prevé que los *peregrini,* procedentes por devoción desde cualquier lugar para participar en la campaña, recibirían las mismas recompensas espirituales[60], y describe España como la herencia de Dios[61] cuando solicita una procesión en Roma para después de Pentecostés de 1212, que se repetiría en otros lugares, porque al-Nasir, según la información que el papa había recibido, parecida a la que encontramos en el *Continuatio Lambacensis*, amenazaba a otras tierras de los fieles de Cristo[62]. En esta ocasión los soldados en campaña y los *peregrini* se hallaban vinculados con el pueblo romano que procesionó detrás de las cruces litúrgicas en tres grupos de mujeres, hombres y clérigos, desde Santa Maria Maggiore, Santa Anastasia y Santi Apostoli, las tres iglesias estacionales, martes y miércoles después de Pentecostés[63]; todos caminando descalzados, las mujeres sin oro o joyas, rezando, llorando y gimiendo, y llegaron a Letrán; el papa y su séquito entraron a la Sancta Sanctorum de donde tomaron la reliquia de la Vera Cruz; todos, en diversas etapas, finalmente llegaron a la iglesia de Santa Croce, rezando allí la oración *Omnipotens, sempiterne Deus*[64].

Esta procesión y otras del mismo tipo demostraban la importancia de las iglesias de Roma (especialmente Santa Anastasia que Inocencio había restaurado en 1210) y de la *ecclesia Romana* en sí misma, que Inocencio consideraba su novia espiritual. Como declaró en un sermón en el aniversario de su consagración, su novia no era cualquier novia, era noble, rica, sublime, hermosa, casta, cortés y santa. Era la *Ecclesia Romana* que, por la gracia de Dios, «*cunctorum fidelium mater est et magistra*»[65]. Recordemos el famoso mosaico del ábside de la Iglesia de San Pedro, restaurado por Inocencio y destruido en 1594, pero del que se han conservado algunas reproducciones, donde vemos a Cristo flanqueado por Pedro y Pablo y, debajo, a Inocencio en un lado y a la *ecclesia romana* al otro

[58] (16/02/1212) *MDI*, nº 416, p. 436; García Fitz, 2005, p. 144.

[59] González, 1960, t. III, nº 890, pp. 557-558; (07/1212) *MDI*, nº 483, p. 514: «*O quanta leticia o quot gratiarum actiones nisi de hoc dolendum sit, quod tam pauci martyres de tanto exercitu ad Christum martyrio pervenerunt*»; (Rodrigo) Pick, 2004, pp. 209-210.

[60] (10/12/1210) *MDI*, nº 442, p. 473; *Potth*, nº 4142; (04/02/1212) *MDI*, nº 470, pp. 500-501; *Potth*, nº 4375.

[61] (16/02/1212) *MDI*, nº 416, p. 436; (10/12/1210) *MDI*, nº 442, p. 473; *Potth*, nº 4142; (05/1212) *MDI*, nº 473, p. 503; *Potth*, nº 4613; (15/01/1213) *MDI*, nº 491, p. 523.

[62] (05/04/1212) *MDI*, nº 471, p. 502; *Potth*, nº 4375; *Continuatio Lambacensis*, pp. 577-578.

[63] *Ibid*.

[64] *Ibid*.

[65] Inocencio III, *Sermoni*, p. 626.

lado del Cordero. Es por su relación con la *ecclesia romana*, que Inocencio está vinculado a San Pedro, encima de la Iglesia[66].

Las procesiones litúrgicas de la Cruz, poderosas en su simbolismo, que vinculan al pueblo cristiano a través del espacio y, mediante la participación de los apóstoles y los mártires, a través del tiempo, solo adquieren pleno significado cuando se entiende que aluden al evento más importante del drama litúrgico, el sacrificio de la misa, en Letrán para los hombres y el clero, y en Santa Croce para las mujeres, y que el sacrificio de la Cruz y el acto redentor de la imitación de ese sacrificio por el pueblo cristiano, está íntimamente relacionado con el sacrificio de la misa, el acto central de la existencia humana, y en el centro de ese drama se encuentra el acto redentor del sacrificio eucarístico ofrecido, como Inocencio explicó en su *De missarum mysteriis*, no solo por el sacerdote, sino por todos los fieles[67]; la Eucaristía, que a los ojos del papa tiene la «*virtus unitatis*», y significa y produce la unidad de la Iglesia[68].

Estamos ante una forma más sofisticada de guerra, una guerra sacramental. El drama litúrgico se había iniciado especialmente por la batalla que, se decía entonces, estaría teniendo lugar entre los cristianos y los sarracenos en España[69]. Pero en cierto sentido los caballeros en el campo de batalla habían llegado a ser menos importantes que las tropas apostadas litúrgicamente en Roma y en otros lugares procesionando detrás de la Cruz y compartiendo el sacrificio eucarístico. Y es que no solo el papa que sufre, sino también la mujer descalzada sin sus mejores galas, llorando y gimiendo, orando y siguiendo la Cruz de Santa Maria Maggiore, se convierten en una fuerza más poderosa en la batalla que un cruzado, que tiene sed de sangre, de gloria y de posesiones mundanas. Después de que el drama litúrgico llegara a su fin, el papa llamaba a un período de oración, de ayuno y de limosna, y esperaba que por estas medidas «*misericordia Conditoris reddatur populo christiano*»[70]. El papa, en última instancia, no pide específicamente la victoria en batalla, pide que retorne al pueblo cristiano la compasión del Creador. Fue su compasión la que estuvo ausente durante los largos años en que los cristianos habían sufrido

[66] Véase Boyle, 2003, pp. 5-19; Rauwel, 2007, p. 711.

[67] Inocencio III, *De sacro altaris mysteri*, lib. III, cap. 6 *(PL*, t. CCXVII, col. 845): «*Non solum offerunt sacerdotes, sed et universi fideles. Nam quod specialiter adimpletur ministerio sacerdotum, hoc universaliter agitur voto fidelium*». Véase Llamazares Fernández, 1974, p. 389. Estas palabras de Inocencio fueron repetidas por el papa Pío XII en la bula *Mediator Dei* de 20/11/1947 (Congar, 1958, p. 226).

[68] Barbero, 1953, pp. 195-204; Maccarrone, 1972, pp. 377-378.

[69] (05/1212) *MDI*, nº 473, p. 503: «*Quarta feria infra octavas Pentecosten fiat generalis processio virorum ac mulierum pro pace universalis ecclesie ac populi christiani, specialiter autem, ut Deus propitius sit illis in bello, quod inter ipsos et sarracenos dicitur in Hyspania committendum, ne det hereditatem suam in opprobrium, ut dominentur eis nationes*».

[70] (05/1212) *MDI*, nº 473, p. 504; *Potth*, nº 4613. Véase Weinfurter, 2010, p. 124; Dyer, 2007, p. 136: «*During the Major litany procession, Christ's vicar presented himself in the guise of a penitent priest pleading in solidarity with the Roman congregation for divine mercy*»; Maier, 1993, pp. 353-360.

tantas derrotas a causa de sus pecados, y que era necesario recuperar para obtener —aún más importante que la victoria terrenal— la victoria de su eterna salvación.

En Las Navas, como Inocencio inmediatamente reconoció al recibir la noticia de la victoria, Alfonso y el pueblo cristiano volvieron a sentir la compasión del Creador[71]. Cuando recibió la carta del rey (o de Rodrigo o de Diego García o de un escribano), se puso muy contento: *«Gavisi sumus gaudio magno valde»*[72]. No estamos acostumbrados a este lenguaje en las cartas papales (especialmente en las cartas al rey de Castilla), pero el papa no se esperaba un éxito semejante. La carta, *Protector in se*, rezuma vitalidad y sin duda el éxito fue visto como una victoria del Antiguo Testamento y del Dios del Antiguo Testamento, que lanzó su ira sobre el pueblo que no le reconocía y sobre los reinos que no invocaban su santo nombre[73]. Dios había humillado la arrogancia de los poderosos y había derribado el orgullo de los infieles. Refiriéndose al Santo Israel, tal vez pensó en los antiguos mosaicos de Santa Maria Maggiore, donde había iniciado su procesión, que representan el triunfo del pueblo de Israel sobre sus enemigos[74]. Sea como fuere en este momento la cancillería pontificia estaba citando a Isaías[75] y refiriéndose a la derrota de un enemigo que había confiado en sus caballos. No podemos olvidar las líneas que van a seguir poco después: *«sicut aves volantes sic proteget Dominus exercituum Hierusalem protegens et liberans transiens et salvans»* (como las aves que vuelan, así protegerá a Jerusalén el Señor de los ejércitos, protegiendo y librando, pasando y salvando).

Ya en octubre la cancillería estaba pensando en el significado de la batalla en España y su relación con la guerra en Tierra Santa. En los siguientes seis meses Inocencio había ampliado su comprensión de la victoria de Las Navas. En la bula *Quia Maior*, en la llamada a la quinta cruzada (que no fue enviada a España), el papa hizo una referencia muy clara a Las Navas cuando declaraba que «Confiamos en el señor que nos ha proporcionado la buena señal de que el final de la bestia se acerca»[76]. El número de la bestia es 666 y el papa decía que habían transcurrido ya casi seiscientos años desde su aparición[77]. Esta bestia, a la que el papa se había referido en las líneas anteriores, era un cierto hijo de perdición, el pseudoprofeta Muhammad. Se trata de una inusual y muy audaz declaración del papa, quien también indicó en una carta a los milaneses que

[71] (26/10/1212) *MDI*, nº 488, p. 520; *Potth*, nº 4613.

[72] *Ibid*.

[73] *Ibid*.; Salmos 78, 6.

[74] *Ibid*.

[75] Isaías 31, 1.

[76] *PL*, t. CCXVI, col. 818.

[77] *«Quidam perditionis filius, Machometus pseudopropheta, surrexit, qui per saeculares illecebras et voluptates carnales multos a veritate seduxit; cujus perfidia etsi usque ad haec tempora invaluerit, confidimus tamen in Domino, qui jam fecit nobiscum signum in bonum, quod finis hujus bestiae appropinquat, cujus numerus secundum Apocalypsin Joannis intra sexcenta sexaginta sex clauditur, ex quibus jam pene sexcenti sunt anni completi», ibid.*

las victorias en Provenza y España demostraban que una multitud de ejércitos no era suficiente para destruir al Señor[78]. En realidad, ni Inocencio ni su cancillería pasaron mucho tiempo pensando en el fin del mundo. Pero la idea estaba en el aire, especialmente en momentos críticos, en 1204 después de la cuarta cruzada (donde la cancillería cita una sección larga del *Expositio in Apocalypsim* de Joaquín de Fiore directamente)[79] y de nuevo en Las Navas. No nos sorprende del todo cuando recordamos que Rainerio, el viejo amigo de Joaquín de Fiore, era un capellán del papa, y, por supuesto, un legado en España. Estas reflexiones apocalípticas fueron importantes porque ayudaron a desarrollar la idea de que las victorias en España y Provenza no eran más que un preludio. Por un momento en 1212-1213 Inocencio previó la posibilidad de una contraofensiva musulmana en España y se preparó para ello[80]. Pero solo por un momento. Su convicción fue que era la hora de alejarse de España y Provenza en favor de asuntos que eran más importantes[81]. En *Vineam Domini*, la llamada para el concilio de Letrán, Inocencio lo dijo muy claramente: entre los deseos de su corazón dos eran los más importantes: la recuperación de Tierra Santa y la reforma de la Iglesia Universal[82]. España podría contribuir al primero, y también, especialmente resolviendo la cuestión de la primacía, se esperaba que pudiera ayudar al segundo[83]. Pero necesariamente era la liberación de Jerusalén el objetivo que se manifestaba ahora (y siempre) en el corazón del papa: Jerusalén era la palabra que mayor significado tenía para él[84].

[78] *PL*, t. CCXVI, col. 710-714; Webb, 1991, p. 150.

[79] *Register,* t. VII, nº 154, p. 265; Egger, 2001.

[80] *MDI*, n° 491, pp. 522-523; *Potth*, nº 4684; *PL*, t. CCXVI, col. 4684. Veáse Smith, 2004, pp. 119-120.

[81] (*Quia Maior*) *PL*, t. CCXVI, col. 820: «*Et propter eamdem causam remissiones et indulgentias hactenus a nobis concessas procedentibus in Hispaniam contra Mauros vel contra haereticos in Provinciam revocamus*».

[82] *MDI*, n° 503, p. 543; *Potth*, nº 4706: «*Illius ergo testimonium invocamus, qui testis est in celo fidelis, quod inter omnia desiderabilia cordis nostri duo in hoc seculo principaliter affectamus, ut ad recuperationem videlicet Terra Sancte ac reformationem universalis ecclesie valeamus intendere cum effectu*».

[83] Mansi, *Sacrorum Conciliorum,* t. XXII, col. 1071-1075; Linehan, 1993, pp. 330-331; Id., 1971, p. 19; Rivera Recio, 1951; García García, 1987; Freedman, 1990-1991.

[84] Sobre la palabra Jerusalén en el pensamiento de Inocencio, véase Imkamp, 1983, pp. 112-132.

IV

GUERRA SANTA
EN LA PERSPECTIVA BAJOMEDIEVAL

EL TÉRMINO «CRUZADA» Y SUS USOS EN LA EDAD MEDIA

LA ASIMILACIÓN LINGÜÍSTICA COMO PROCESO DE LEGITIMACIÓN

Benjamin Weber
Université de Toulouse

Analizar la guerra santa en la Península Ibérica implica estudiar dos cosas diversas aunque parecidas: la Reconquista y las cruzadas[1]. El vínculo entre estas dos realidades ha sido un tema muy debatido por los historiadores desde hace más de un siglo. Los problemas de las «proto-cuzadas» en la Península Ibérica —o sea de la Reconquista como modelo de las cruzadas— y de la «contaminación» de las formas de la Reconquista por el ideal y las prácticas de cruzada —o sea de las cruzadas como modelo para la Reconquista— tuvieron resonancias políticas y nacionalistas tanto como historiográficas. Más recientemente, se plantearon cuestiones más matizadas sobre las relaciones complejas entre estas formas de guerra santa: concurrencia, amplificación mutua, legitimación de la una gracias a la otra. En todos los casos, los dos fenómenos se deben estudiar de manera paralela porque estuvieron estrechamente ligados desde el inicio del fenómeno cruzado. La guerra santa en la segunda mitad de la Edad Media fue un fenómeno amplio y siempre continuó extendiéndose: uno de sus aspectos —sea en Jerusalén, en la Península Ibérica, en Occitania, en el Báltico…— no se puede entender sin hacer referencia a los otros porque la referencia, la comparación y las cuestiones sobre sus relaciones fueron permanentes en la mente de los contemporáneos. Para entender bien otros problemas que los puramente factuales, como los de la representación y legitimación que están en el centro de esta publicación, hay que adoptar un punto de vista amplio, que integre la Península Ibérica en el contexto general del Occidente católico y de su extensión tardomedieval. Con mayor motivo, el análisis de las palabras, de las fuentes escritas desde un punto de vista lingüístico, no se puede limitar a examinar los documentos de una sola zona geográfica porque el lenguaje circula, se refiere

[1] En este texto, el término «Reconquista» es usado con su acepción clásica, aunque la palabra fue inventada en el siglo XIX y corresponde solo parcialmente a la realidad compleja de las guerras entre reinos cristianos y musulmanas en la Península Ibérica, Ríos Saloma, 2006. En cambio, llamo «cruzadas» a las expediciones a Oriente con motivo (directo o indirecto) de la liberación o la conservación del Santo Sepulcro. Como espero demostrar en este artículo, esta limitación va al contrario del uso medieval —y también moderno— del término: tiene solamente como finalidad la clarificación y no significa que los otros frentes de cruzadas no deban ser considerados como «verdaderas» cruzadas.

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 221-234.

a imágenes lejanas y porta connotaciones originadas en ámbitos a veces muy diversos. El estudio de la palabra «cruzada», de sus usos y significaciones en los textos medievales permite entender mejor cómo los contemporáneos percibían las diversas formas de guerra santa y sus relaciones con las guerras en Jerusalén. Pero se necesitaría analizar miles de documentos provenientes de fuentes muy diversas lo que supondría un trabajo para un equipo completo de investigadores durante años. Este trabajo, por tanto, no es sino el resultado de algunas hipótesis, basadas en investigaciones personales en los archivos papales, discusiones con diversos historiadores de las cruzadas y conclusiones de una jornada de estudio organizada en Toulouse en el 2012[2]. Sí espera, sin embargo, que puedan aportar un enfoque diverso para lograr entender viejas cuestiones, como la definición de la cruzada o las relaciones entre las distintas formas de guerra santa en Occidente a partir del siglo XII.

NUEVAS PROPUESTAS SOBRE UN VIEJO PROBLEMA

En los estudios sobre la cruzada, es corriente recordar que el término «cruzada» no es contemporáneo del hecho histórico que los investigadores llaman «cruzada»[3]. Casi todos los historiadores coinciden hoy en que la cruzada empezó en 1095, aunque es claramente posible encontrar varias formas de guerra santa y de peregrinaje antes de esta fecha que ya tienen mucho en común con la cruzada. El término «cruzada», en cambio, no aparece antes del inicio del siglo XIII en la lengua escrita. Considerando la cantidad y la variedad de fuentes escritas que todavía quedan sobre las expediciones a Oriente del siglo XII, esta diferencia cronológica no puede ser considerada casual o el resultado de una pérdida de documentos: la palabra fue posterior en más de un siglo a la realidad. Los historiadores se interesaron por esta cuestión de vocabulario en un período influido por la lingüística estructuralista y se basaron, casi todos, en el postulado de una concordancia entre realidad y lenguaje[4]. Los estudios de Jean Flori sobre el término *adouber* o *chevalier*, por ejemplo, buscaban los índices de una evolución social en las palabras de las fuentes y concluían que la sociedad cambió cuando cambió el vocabulario[5]. Con la cruzada, este razonamiento no funcionaba y los historiadores tuvieron que imaginar nuevas relaciones entre

[2] En esta jornada participaron Philippe Josserand, Carlos de Ayala y Francisco García Fitz. La mayor parte de mis conclusiones sobre la Península Ibérica deriva por lo tanto de sus trabajos, y mis reflexiones no podrían haber sido tan avanzadas sin ellos. Les agradezco a todos su gentileza, disponibilidad y gran saber.

[3] Véase por ejemplo RILEY-SMITH, 1991, p. 7; DEMURGER, 2006, pp. 49-51; MADDEN, 1999, p. 1.

[4] En 1998, MARTIN, 1998, t. I, p. 52, basaba un capítulo de su libro en el «postulado» de G. Martoré de un «paralelismo de los hechos de vocabulario y de los hechos de sociedad». Pero ya en esta época numerosos investigadores habían llamado la atención sobre las dificultades de estos razonamientos, véase por ejemplo ROBIN, 1973, pp 35-53.

[5] FLORI, 1975; ID., 1976.

el lenguaje y la realidad por él designada. En el 1955, Paul Rousset notaba que las crónicas de la primera cruzada no tenían una palabra específica para designar la expedición y llegaba a la conclusión de que la cruzada era tan nueva que los contemporáneos no supieron cómo llamarla[6]. Cuarenta años después Christopher Tyermann llegaba a una conclusión exactamente contraria a partir de la misma constatación: la ausencia de la palabra «cruzada» es uno de sus argumentos para afirmar que la cruzada no fue percibida en el siglo XII como una realidad nueva, sino como la continuación de un movimiento más antiguo que no necesitaba un nuevo nombre[7]. Esta tesis ha sido contestada por muchos historiadores: desde las primeras crónicas de la expedición de 1095, existen palabras específicas del movimiento de cruzada *(crucecignatus)* que indican que los participantes en la primera expedición hacia Jerusalén ya tenían conciencia de participar en algo específico, diferente de las guerras santas o de los peregrinajes precedentes[8]. Alphonse Dupront, muy interesado por las relaciones entre el lenguaje y los estudios históricos, veía en la palabra «cruzada» la expresión más pura del mito de cruzada. Según él, el término se difunde cuando la realidad desaparece y funciona como medio y prueba de su supervivencia en las mentalidades. La palabra sería un instrumento para hacer revivir la cruzada después de su *termine*[9]. La riqueza de la teoría de A. Dupront consistía en poner de relieve la importancia del estudio de las connotaciones, de lo que puede suscitar en las mentes el uso de la palabra «cruzada». Pero su hipótesis de base no era exacta. La palabra «cruzada» no nació después del movimiento cruzado. Se difunde en Occidente desde los primeros años del siglo XIII, de manera bastante masiva en algunas regiones, en una época en la cual la «cruzada» en Tierra Santa estaba bien viva y, por lo tanto, no puede ser relegada al nivel del mito. Esta datación ya había sido señalada años atrás por Michel Villey. En su tesis de 1942, el jurista estudió, en efecto, el nacimiento de términos específicos ligados a la noción de cruz y notaba que estas palabras eran usadas para designar varias formas de cruzada, ya sea en Oriente o en Occidente[10]. Pero usó solamente este hecho para justificar su definición de la cruzada, para demostrar la asimilación completa de los diversos frentes de guerra por parte de los contemporáneos. Como veremos, esta conclusión debe ser matizada por una visión más dinámica, teniendo en cuenta la función performativa del lenguaje. Estableció sin embargo bases de reflexión muy interesantes, quizás porque la formación del autor y el momento de redacción de la obra le permitieron interesarse en las palabras por sí mismas, en su contexto original, más que buscar una lógica amplia derivada de teorías lingüísticas poco adaptadas a este caso

[6] ROUSSET, 1955, p. 552.

[7] TYERMAN, 1995.

[8] FLORI, 2001b, pp. 14-15; PHILLIPS, 2002, pp. 5-6, refuta también la tesis de C. Tyerman pero sin interesarse por el argumento lingüístico.

[9] DUPRONT, 1997, t. I, pp. 19-21. La tesis fue sostenida en 1956 pero publicada póstumamente en 1997. Es, entonces, muy difícil saber cuándo fueron escritos los diferentes capítulos.

[10] VILLEY, 1942, pp. 248-254.

específico. Las observaciones e ideas de M. Villey no fueron realmente retomadas después de él. Si casi todos los estudios recientes se refieren a la ausencia de un término específico, se contentan con usarla para explicar la dificultad de encontrar una definición sencilla del fenómeno cruzado, con razonamientos derivados de los de P. Rousset o J. Flori: al inicio, la cruzada no tuvo nombre porque era demasiado nueva para que los contemporáneos entendieran bien de qué se trataba y le dieran un nombre[11]. Eso, sin embargo, no resuelve problemas importantes. Si los hombres de siglo XI sabían que la cruzada era una realidad per se, ¿por qué no la nombraron con un término específico? Si fueron capaces de imaginar una nueva palabra para una realidad tan compleja como la caballería, ¿por qué no lo fueron para la cruzada? ¿Y por qué, después de más de un siglo sin sentir la necesidad de nombrar esta realidad, los contemporáneos súbitamente le asignaron un apellido preciso?

Estas preguntas, bastante sencillas, no se encuentran en la historiografía reciente sobre las cruzadas porque no tienen respuesta si no conseguimos considerar la lingüística histórica desde el mismo punto de vista. Hay que cambiar la visión del lenguaje. Dejando aparte los lenguajes «artificiales» (especialmente los lenguajes científicos), el lenguaje «natural», usado en las fuentes históricas, no sirve para construir una descripción precisa o una imagen fiel de la realidad. Al contrario, sirve para reducir la diversidad del mundo en algunas categorías mentales y hacerla más inteligible. Cada palabra designa varias cosas diferentes, pero está usada o bien cuando el contexto permite fácilmente entender de lo que se habla, o bien cuando sirve a una categorización amplia para enunciar una generalidad, aplicable a todas las realidades contenidas en ella. Es decir que el lenguaje natural es, por definición, polisémico. Una lengua funciona precisamente porque la polisemia de sus componentes (las palabras) permite la reformulación, la conceptualización, la asociación mental entre dos cosas distintas pero ligadas. La evolución de las lenguas en el tiempo amplifica esta propiedad. Las asociaciones mentales se multiplican, las realidades designadas se alargan y las palabras son usadas en contextos más y más diversos[12]. Teniendo en la mente estas particularidades lingüísticas, las preguntas sobre el vocabulario de cruzada adquieren un aspecto muy diverso. La ausencia de un término específico después de la primera expedición hacia Jerusalén se explica fácilmente. En las fuentes del siglo XII, la cruzada fue sobre todo designada con palabras referidas a viaje *iter*, *expeditio*, *peregrinatio* o *passagium* y a la guerra santa *«opus Dei», «bellum sanctum», «milites Christi»*[13]. Los historiadores han mostrado que estas designaciones eran la consecuencia de la voluntad de asimilar esta realidad nueva a otra ya conocida, el peregrinaje hacia Jerusa-

[11] Por ejemplo CONSTABLE, 2001, p. 11; HOUSLEY, 2006, pp. 7-8, propone la idea de que la Iglesia no quería hacer visible sus relaciones con la guerra, sin explicar porque una palabra nueva hubiera provocado este sentimiento.

[12] Sobre la polisemia y su importancia como elemento constitutivo del lenguaje, véase por ejemplo: VICTORRI, FUCHS, 1996; FRUYT, 2005.

[13] VILLEY, 1942, pp. 248-249; TROTTER, 1988.

lén o la guerra proclamada por los papas contra sus enemigos. En las cartas firmadas por los primeros cruzados para financiar su viaje, en las crónicas o en las bulas papales, el contexto bastaba para entender de qué tipo de viaje, peregrinaje o guerra se hablaba y el término general era útil para aprehender mentalmente esta nueva realidad, relacionarla con otras cosas conocidas por los monjes y los caballeros de los siglos XI y XII. Las únicas palabras especificas que se encuentran en el siglo XII —*crucesignatus, «crucem predicare», «crucem assumere»*…— se refieren a aspectos concretos como privilegios, obligaciones o condiciones particulares. Estas palabras pertenecían a un lenguaje exclusivo, el del derecho canónico, que quería evitar la polisemia del lenguaje para proponer distinciones clara e inmediatamente aplicables a la realidad. Pero para la expedición misma, mientras se limitaba a una única realidad, bastante sencilla, un peregrinaje armado hacia Jerusalén, los contemporáneos no tuvieron necesidad de crear un término específico: bastaba asimilarla lingüísticamente —y entonces mentalmente— a otras realidades parecidas. ¿Qué ocurrió para que se provocase la aparición de una palabra nueva, «cruzada»?

LOS PRIMEROS USOS: NAVARRA Y OCCITANA, PRINCIPIO DEL SIGLO XIII

No se puede contestar a esta pregunta sin un análisis preciso de los primeros usos de la palabra, de su significación —o significaciones—, de sus contextos de empleo y del ámbito mental en el que nació. La primera mención hasta hoy conocida del término se encuentra en una carta de 1212[14]. Se trata de un acto muy banal, la donación de dos viñas por parte del Hospital de Cizur, en Navarra, fechado:

> En la era 1250 [1212 según el modo clásico de datación a partir de la conquista de la Península por los Romanos], en el mes de Octubre, este año en el que el rey Sancio salió contra los Sarracenos con esta cruzada *(cum illa crozada)*[15].

El uso de esta palabra en la data, sin explicación, la presencia del demostrativo *illa* y el empleo del vulgar en medio de un texto en latín, hacen pensar que el término era bastante común. El monje que redactó la carta estaba seguro de ser entendido por todos y podemos suponer que la palabra estaba ya difundida y que había aparecido varios años antes en la lengua oral —y quizás en otros documentos escritos ahora perdidos o todavía por descubrir. Pocos meses después de esta primera mención, Guillermo de Tudela usa la misma palabra

[14] La *Cronica de Beziers* usa el término para describir los hechos del año 1211. Pero no está claro, para nada, cuándo fue escrito exactamente este texto. «*Chronique de Mercier et Régis*», p. 85. Agradezco a M. Alvira Cabrer que me haya indicado esta fuente.

[15] «*Facta carta sub era Ma CCa La, mense octobris, in anno quod rex Sancius fuit super Sarracenos cum illa crozada*», García Larragueta, 1957, t. II, nº 145, p. 149.

varias veces en su *Canso* de la cruzada albigense. Menciona por ejemplo «aquellos de Provenza que vinieron a la cruzada *(crozada)*» o se refiere a la voluntad del rey de Aragón de «ir a Tolosa para combatir la cruzada *(crozea)*»[16]. La forma más usual para la palabra es *crozada* (como en la carta de 1212) aunque la *canso* usa también *crozeia* (dos veces) o *crozea* (una vez).

Las similitudes entre estas dos primeras menciones de la palabra en las fuentes escritas son numerosas. Son casi contemporáneas: la *canso* de la cruzada albigense fue completada entre la batalla de Las Navas de Tolosa (julio 1212) y la batalla de Muret (septiembre 1213). Los ámbitos de redacción son muy parecidos: Navarra y el mundo occitano estaban estrechamente relacionados desde el inicio del siglo xii, por los intereses de los reyes de Navarra en Aquitania pero también por los vínculos familiares, feudales, económicos y, sin duda, culturales[17]. Numerosos fueron los caballeros, clérigos y autores que viajaron entre ambos lados de los Pirineos, incluido el autor de la *canso*, Guillermo de Tudela, cuyo nombre implica un origen (directo o no) navarro. Es entonces imposible decir a qué lengua pertenece el término *crozada*: ¿navarro u occitano? En todo caso, las variaciones de forma en la *canso* parecen ser el indicio de una palabra reciente y todavía no fijada en su forma definitiva. Pero esta palabra, usada casi en el mismo período en dos lenguas parecidas y en dos regiones vecinas, no tiene la misma significación. En la carta de 1212, sirve para referirse a la campaña militar que concluyó con la victoria de Las Navas de Tolosa. En la *canso*, se refiere a la expedición dirigida por el conde Simón de Montfort contra los herejes de los condados de Tolosa y Carcasona. En ninguno de los dos casos sirve para designar una expedición a Oriente. Un uso tal del término no es casual. En la primera parte de los *Anales Toledanos*, redactados en torno al año 1219, se encuentra dos veces la expresión «*fazer cuzada*», referida a la guerra contra los moros en el sur de la Península[18]. En la poesía trovadoresca en occitano también se encuentra la palabra varias veces para aludir a la guerra en el sur de Francia[19]. La palabra cruzada nació de forma contemporánea en los primeros decenios del siglo xiii, en Navarra y en el sur de Francia, pero no sirve para designar lo que los historiadores denominan hoy, preferentemente, «cruzada», es decir, una expedición hacia Jerusalén.

El contexto particular de esta época y de estas regiones permite proponer una hipótesis para explicar este fenómeno. Ya antes de 1095, existieron en la Península Ibérica o en las islas del Mediterráneo formas de combate contra los musulmanes bastante parecidas a la cruzada proclamada por Urbano II en

[16] «*Aisels que de Proensa vengro a la crozada*; *ir a Tolosa contrastar la crozea*», Martin-Chabot (ed), *La chanson de la croisade des Albigeois,* tirada 12, v. 19 y tirada 131, v. 10.

[17] Estas relaciones son detalladas por Miranda García, en prensa. Agradezco al profesor Miranda por facilitarme el acceso a este texto antes de su publicación.

[18] Agradezco a Philippe Josserand que mencionó esta fuente en su comunicación en Tolosa el 12 de enero de 2012.

[19] Se encuentra en un sirventés anónimo sobre el asedio de Aviñón (mencionado en Aurell, 1989, pp. 257-258) o en otro de Uc de Saint-Cirq (Uc de Saint-Cirq, *Poésies*, n° 22, pp. 96-99).

Clermont. Muy pronto surgió la cuestión sobre la relación entre estas distintas formas de guerra santa, de la similitud o no entre la guerra en Jerusalén y las guerras ya acontecidas en Occidente. Estas preguntas fueron particularmente candentes en la Península Ibérica, considerando la importancia ya adquirida al final del siglo XI por el fenómeno de la Reconquista. Solamente algunos años después de la predicación de Clermont, Urbano II escribía a los condes de Cataluña para convencerles de que la guerra contra los infieles en su territorio era tan meritoria como la expedición a Oriente[20]. El sucesor de Urbano, Pascual II, publicó también en 1100 y 1101 bulas prohibiendo a los caballeros castellanos dejar sus propios territorios para combatir en Jerusalén[21]. La posición papal no cambió, ni siquiera después de la pérdida de Jerusalén en 1187: en los últimos años del siglo XII Celestino III prohibía todavía a los caballeros de la Península dejar su país para combatir en Asia[22]. Estas cartas papales eran la respuesta a preguntas originadas en la Península sobre las diferencias entre cruzada y Reconquista. Algunos caballeros ibéricos se hacían preguntas sobre las expediciones proclamadas por el papa para liberar el Santo Sepulcro: ¿eran lo mismo que la guerra que llevaban a cabo en casa, solo que contra otro enemigo? ¿O, al contrario, este cambio de objetivo influía en la naturaleza misma de esta guerra y la transformaba en algo diverso, espiritualmente más importante? A estos interrogantes el Papado respondió siempre de la misma manera: la expedición contra los turcos a Jerusalén o la guerra contra los moros en la Península eran dos realidades iguales y los caballeros españoles debían permanecer en sus tierras antes que irse a Oriente. Pero el hecho de que los papas tuvieran que repetir esta respuesta tantísimas veces indica que no todos estaban de acuerdo. Algunos seguían pensando que cruzada y Reconquista eran dos acontecimientos diversos, que la cruzada hacia Jerusalén era más sagrada, tenía un mayor poder espiritual y que, por lo tanto, era mejor participar en la guerra de Oriente que combatir en Castilla. Del otro lado de los Pirineos, la cruzada contra los albigenses suscitó preguntas similares. El Papado no vaciló al asimilar esta expedición guerrera en pleno Occidente a la cruzada de Ultramar[23]. Pero muchos contemporáneos criticaron esta guerra, se escandalizaron de su violencia y del concepto mismo de una cruzada dentro de los límites de la cristiandad[24]. La mayoría de la poesía de los trovadores ataca duramente la expedición, sus motivos y consecuencias. Gran parte de la nobleza (ya sea la pequeña nobleza rural como la grande, los condes de Tolosa o de Carcasona) percibió esta expedición como una invasión de sus propios territorios por los «franceses», caballeros del Norte. Una parte del clero se opuso a la voluntad papal de imponer su orden gregoriano. La masacre de Béziers fue relatada de

[20] Publicada y discutida en FLORI, 2001b, pp. 290-292.

[21] *Patrologiae cursus completus*, t. CLXIII, n[os] 25, 26, 44, col. 45, 64-65.

[22] VILLEY, 1942, p. 200.

[23] Sobre la actitud del Papado frente a la cruzada albigense véase: SMITH, 2004, pp. 79-110; RIST, 2009 (aunque algunas de sus conclusiones deben ser matizadas).

[24] SIBERRY, 1985, pp. 158-168; ALVIRA CABRER, 2006.

manera muy negativa por numerosos cronistas o analistas, y muchos poetas o clérigos denunciaron el desvío de los esfuerzos militares contra los musulmanes de Tierra Santa. Ante un discurso papal de asimilación entre herejes y musulmanes, entre la guerra en Tierra Santa y en Occitania, muchas voces se levantaron para negar a esta expedición la santidad de las guerras llevadas a cabo para la liberación del Santo Sepulcro.

Los dos contextos de aparición de la palabra «cruzada», la Península Ibérica y la Occitania de los primeros años del siglo XIII, eran entonces lugares con problemas y cuestiones similares sobre la relación entre realidades parecidas: la cruzada hacia Jerusalén, la Reconquista y la expedición contra los herejes. El término fue un elemento de respuesta. No nació cuando apareció lo que nosotros hoy llamamos «cruzada» sino cuando se diversificó esta realidad, cuando se plantearon preguntas sobre las relaciones entre todas estas formas de guerra santa. No fue usado para designar más precisamente la guerra en Oriente sino para crear una categoría común entre realidades diversas, insistir así sobre las similitudes entre ellas y facilitar la asimilación en las mentes. Opuesto a las cuestiones y dudas provocadas por la diversificación de las formas de la cruzada, el nacimiento de un nuevo modo de designación ofrecía una respuesta sobre el estatuto de estas expediciones. Reunido lingüísticamente en una realidad única, el término nuevo favorecía su asimilación y transportaba el mismo mensaje que las cartas papales: fuera en Oriente, en la Península Ibérica o en Occitania, las diversas formas de la guerra contra los enemigos de la fe formaban una sola realidad, porque se usaba la misma palabra para designarlas. Era, entonces, espiritualmente tan meritorio combatir en un frente como en el otro y, sobre todo, era tan legítimo proclamar o dirigir una expedición u otra.

PROCESOS DE LEGITIMACIÓN

La cuestión de la legitimación está, en efecto, en el centro de los usos de la palabra «cruzada». Se puede considerar el término como una respuesta a algunos interrogantes suscitados por el ensanchamiento del campo de la cruzada en los primeros años del siglo XIII. Pero esta respuesta no era compartida por todos los contemporáneos. No todos estaban de acuerdo con la asimilación entre guerra hacia Jerusalén y luchas contra los moros, los paganos, los herejes o también los enemigos del Papado en Occidente. Muchos caballeros y señores hispánicos todavía tenían dudas sobre la equivalencia espiritual entre la guerra en Palestina y la sostenida contra los moros. Con mayor motivo, una gran parte de la nobleza y del clero occitano rechazaban la equiparación entre una guerra percibida como una invasión y las santísimas expediciones para liberar el Santo Sepulcro. Frente a estas oposiciones, la palabra cruzada era un instrumento de legitimación porque podía acercar, en las mentes, una guerra santa (sea cual sea) con la realidad más santa y más incontestable de la Edad Media, la expedición a Palestina. La *canso* de la cruzada albigense es un ejemplo muy claro de estas tentativas legitimadoras y de su rechazo. El texto así llamado

está, en realidad, compuesto de dos partes muy diversas, aunque la segunda fue concebida desde el inicio como una continuación de la primera. El autor de la primera parte, Guillermo de Tudela, se sumó al ejército cruzado de Simón de Montfort al principio de la guerra y lo siguió durante toda la expedición. Su texto no es una obra de propaganda a favor de los cruzados, pero era partidario de Montfort y del Papado. Contiene numerosas menciones de la palabra *crozada* y también del verbo *crozar* o del sustantivo *crozat*. La segunda parte, por el contrario, es anónima pero su autor es quizás de Tolosa o de sus alrededores, conoce en todo caso muy bien la topografía de la región y es muy favorable al partido de los condes de Tolosa y por lo tanto opuesto a los cruzados. La palabra *crozada* es usada solamente cinco veces en su texto, sin embargo casi siempre es utilizada en pasajes de estilo directo, puestos en boca de clérigos o caballeros del norte[25]. Estos usos diversos son la consecuencia del poder legitimador de la palabra «cruzada» y de su toma en consideración por parte de los dos autores. Usando el término, Guillermo de Navarra permite asociar la guerra llevada a cabo por Simón de Montfort con las expediciones a Palestina, aprovechando entonces su santidad. Participa así de la legitimación de la expedición. Al contrario, el autor anónimo de la segunda parte se aleja de esta asimilación con un uso mucho más cauteloso de la palabra. «Cruzada» aparece en su texto, quizás porque era ya muy usada en la lengua de sus contemporáneos o porque quería imitar el estilo de la primera parte. Pero el autor mantiene sus distancias con esta palabra considerada extranjera en su lenguaje desligándose de la ideología que podía llevar consigo. Este uso del vocabulario no puede ser más que consciente, conforme a las posiciones políticas de cada autor. Un uso similar de la palabra se encuentra en un *sirventés* (un poema de carácter satírico o político) escrito en 1226 durante el sitio de la ciudad de Aviñón por los ejércitos del rey de Francia. El autor anónimo quiere exhortar a los habitantes a la resistencia y se opone, por tanto, a la expedición real. La *canso* se lamenta de que tantas fuerzas sean apartadas de un objetivo más santo, la conquista de Jerusalén. La guerra dirigida por el rey no puede entonces ser tan legítima y santa como las expediciones a Ultramar, no es sino una «*falsa croisada*»[26]. A una crítica muy común se suma una distancia consciente de la palabra «cruzada» y de la legitimación contenida en ella.

Desgraciadamente, la mayoría de los usos de la palabra no siguen una lógica tan clara, no se inscriben en un proceso tan consciente de legitimación. El monje hospitalario que empleó *crozada* en la carta de 1212 seguramente no tenía motivo para participar de un discurso papal sobre la equivalencia espiritual entre cruzada y Reconquista. Se contentaba con repetir una palabra oída o leída en otro ámbito. Pero el uso mismo de la palabra era la consecuencia de una concepción amplia de la cruzada, equiparando los frentes orientales e ibéricos, y participaba de la difusión de esta visión. En la Península Ibérica misma, el

[25] Estas ocurrencias están bien analizadas por Ghil, 1989, p. 153 y Ead., 1995.

[26] Poesía mencionada por Aurell, 1989, pp. 257-258.

empleo de «cruzada» para designar a la Reconquista llegó a ser bastante común a partir de la segunda mitad del siglo XIII. Si las grandes crónicas parecen evitar (¿aposta?) el término, este se encuentra en la correspondencia real castellana de los años 1260[27]. Pero fue también usado con otra significación. Alrededor de los años 1280, Alfonso X de Castilla creó un impuesto nuevo sobre las herencias con motivo de la guerra contra los moros que fue llamado «cruzada». La retención fue sistematizada al inicio del siglo XIV y muchos testamentos mencionan una donación —obligatoria— por la cruzada[28]. Doña Teresa Gil, por ejemplo, precisó antes de morir en 1307 que

> et mando a la cruzada çient maravedis [...] et este e todos dineros que yo dexo en este testamento pora dar a pobres o en logares o en perssonas nombradas, quiero e mando que los non puedan aver nin demandarlos los de la crusada salvo aquellos que mando espeçial a la crusada[29].

La palabra aparece tres veces para designar la institución encargada de la colecta del impuesto «los de la crusada». Aunque se trate de una hipótesis, es difícil no pensar que el nombre de esta tasación no fuera elegido a propósito por el rey o su administración para legitimarla. En una época donde el papel del pueblo en la cruzada estaba siempre reducido a una participación financiera, no era quizás demasiado difícil persuadir de que dejar algunos maravedís en su testamento para ayudar a la guerra contra los moros era tan meritorio como participar en una expedición hacia Jerusalén. Pero cuando se institucionalizó esta participación y llegó a ser obligatorio el legado, el nombre «cruzada» fue sin duda útil para convencer a los castellanos de que esta nueva imposición no podía ser rechazada porque era tan legítima como la Reconquista, ella misma tan santa como las cruzadas a Ultramar. Es muy conocido cómo, a partir del final del siglo XIV, «cruzada» se volvió sinónimo de «carta de indulgencia» y fue usado con esta significación hasta el siglo XIX[30]. En todos estos variados usos, «cruzada» fue una categoría amplia, que nunca remitía a una expedición a Tierra Santa aunque se refería siempre a una realidad más o menos relacionada con estas expediciones, que suscitaba preguntas, y a menudo contestaciones, sobre las relaciones entre estas realidades hispánicas y la guerra en Oriente. El término era una referencia a la liberación del Santo Sepulcro. Fuera usada conscientemente o no, la palabra «cruzada» creaba una equiparación, aunque implícita, con la expedición hacia Jerusalén. Implicaba una asimilación lingüística —y entonces mental— que era, per se, una forma de legitimación.

[27] Por ejemplo en una carta de Alfonso X a Jaime I de Aragón de 1260 (Bofarull y Mascaró, *Colección de documentos inéditos del Archivo de la Corona de Aragón*, t. VI, nº 34, pp. 149-151) o en un privilegio del mismo a la orden del Hospital de 1265 (Ayala Martínez [ed.], *Libro de privilegios de la orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León*, nº 342, pp. 561-562).

[28] Josserand, 2004, pp. 102-103.

[29] *Ibid.*, p. 103, n. 23.

[30] Goñi Gaztambide, 1958, en particular pp. 231-233 sobre el uso de la palabra «cruzada».

ALGUNOS INDICIOS SOBRE LOS USOS POSTERIORES

Entender mejor este fenómeno y analizarlo con precisión necesitaría estudios más profundos. El movimiento de ampliación de la cruzada, iniciado en la Península Ibérica y proseguido en Occitania, se extendió en los siglos XIII y XIV a muchísimos frentes: en el Báltico contra los paganos, en Italia, Germania o Francia contra los herejes o los enemigos del Papado. Algunas investigaciones puntuales parecen confirmar la relación entre la aparición de la nueva palabra y la diversificación de las formas de cruzada. La crónica de Froissart usa la palabra (en la acepción afrancesada *croiserie*) a propósito de los proyectos del rey de Chipre contra Egipto o en relación a las guerras proclamadas por el papado de Aviñón contra los *routiers*, aquellas tropas de mercenarios desempleados que aterrorizaban la Francia de los años 1340[31]. En latín, *cruciata* se encuentra en la crónica del monje Henry Knighton a propósito de la empresa del obispo de Norwich Despenser, partidario del papa Urbano VI durante el Gran Cisma, contra la ciudad de Gante que apoyaba a Clemente VII[32]. En el siglo XV, Eric Olai usa el término para describir una expedición del gobernador cristiano de Suecia contra los paganos de Carelia en 1243[33]. Un trabajo más amplio sobre el empleo de *cruciata* en el vocabulario papal, ya mostró cómo el término, aunque fuera conocido en la curia desde el siglo XIV, fue usado en las cartas de los papas precisamente desde el inicio del pontificado de Calixto III Borja, primer papa español, en mayo de 1455, para designar muchas cosas diversas: una expedición contra los Turcos, una bula de indulgencia a favor de esta expedición, una administración romana para gestionar los ingresos de estas indulgencias[34]… Esta innovación radical en el vocabulario papal —usualmente bastante fijo—, y esta introducción —necesariamente consciente— de una palabra polisémica, parecen señalar una voluntad de legitimar las guerras contra los Otomanos —y en particular las imposiciones nuevas inventadas para pagar esta guerra— equiparándolas a las expediciones hacia Jerusalén. Los únicos usos de la palabra para designar una realidad semejante a la que los historiadores llaman hoy cruzada fueron a propósito de la segunda expedición de san Luis de 1270 contra Túnez. Guillermo Anelier de Tolosa fue testigo de la salida del rey en Aigues-Mortes y lo describe en su *Guerra di Navarra* como una *crozada*[35]. En su *Vida de San Luis*, acabada en 1309, Joinville emplea sobre todo el término *pelerinage* pero se refiere una vez a los numerosos muertos durante los *croisement* del rey y a los magros resultados de la *croiserie*[36]. Esta guerra en Túnez, con el pretexto de liberar el Santo Sepulcro, seguramente pareció extraña a

[31] JEAN FROISSART, *Chroniques*, pp. 269, 287.

[32] Esta información me fue dada por Norman Housley a quien agradezco aquí.

[33] OLAI, *Historia Suecorum Gothorumque*, t. III, p. 85.

[34] WEBER, 2011.

[35] ANELIER DE TOLOSA, *La guerra de Navarra*, t. II, v. 346-347. Otro empleo de la palabra (siempre a propósito de la expedición de 1270) se encuentra en el v. 479.

[36] JOINVILLE, *Vie de saint Louis*, § 69, 734.

muchos contemporáneos, y sabemos que la expedición de 1270 recibió muchas críticas de parte de la nobleza del reino francés. Todos estos usos de la palabra «cruzada» pueden entonces ser considerados semejantes. Ninguno sirve para designar una expedición hacia Jerusalén pero todos aluden a una realidad que fue equiparada a las guerras en Tierra Santa (en los discursos o en las formas concretas de la guerra). «Cruzada» favorecía esta equiparación y la legitimaba en el caso que fuera contestada.

CONCLUSIONES (PROVISORIAS?)

La investigación sobre la historia de la palabra «cruzada» está todavía en curso. Los ámbitos más conocidos —la Península Ibérica y la Occitania del siglo XIII, el vocabulario papal del siglo XV—, pueden ser analizados, sin embargo, a través de una hipótesis común, que no queda invalidada por los ejemplos puntuales traídos de otras fuentes. En la Edad Media, la palabra «cruzada» no era usada para designar una expedición a Oriente, pero estaba íntimamente relacionada, entre los contemporáneos, a estas expediciones. Podía entonces ser utilizada como respuesta a preguntas sobre las relaciones entre una realidad, sea la que fuere, y las expediciones a Ultramar, insistiendo sobre las convergencias más que sobre las diferencias. Considerando la imagen muy positiva ligada a las guerras para la liberación del Santo Sepulcro, esta convergencia ofrecía un color de santificación y tenía un poder de legitimación muy fuerte. Este fenómeno encontró evidentemente numerosas resistencias. Todas las guerras tienen sus detractores y, con mayor motivo, los impuestos nuevos encuentran siempre resistencias. La equivalencia, sobreentendida en el uso de la palabra «cruzada», entre participar en una guerra en Occidente o pagar una nueva contribución e irse a Jerusalén, no podía más que suscitar dudas. Por eso el uso del término «cruzada» fue, en la Edad Media, bastante limitado: los autores, fueran papas, reyes, oficiales o cronistas, sabían muy bien que tal empleo podía ser criticado y no querían que la discusión sobre una única palabra permitiera la contestación de una decisión. Sin embargo, estas reflexiones sobre el impacto de la palabra no fueron las más numerosas. Sin duda «cruzada» fue usada muchas veces sin intención oficial o consciente de legitimación. Pero participó igualmente de un acercamiento mental que favoreció la aceptación de la equivalencia y acarreó un valor positivo a la realidad así llamada. El término se inscribió así en un proceso de legitimación extenso que procuraba asimilar todas las guerras santas (y varias empresas ligadas a esas guerras) a la cruzada en Oriente.

La polisemia fue entonces más que constitutiva de la palabra «cruzada» en la Edad Media: fue la razón misma de su nacimiento y de su existencia. Como instrumento de legitimación lingüística, sus usos fueron necesariamente criticados por los contemporáneos que denunciaron abusos. Los enfoques que buscan en los usos medievales del término los elementos de una definición moderna incontestable están entonces condenados al fracaso. Hay que renun-

ciar a buscar una significación universal para la palabra «cruzada» y aceptar la necesidad de construir un sentido teniendo en cuenta el objeto estudiado y los objetivos científicos de la investigación. La definición así propuesta no será mejor o más justa que otras, pero sí más adaptada a una demostración[37]. Sobre todo, la definición así propuesta no podría ser usada para criticar tal o cual empleo de la palabra. Cada definición de la cruzada es una limitación artificial, que saca la palabra del lenguaje natural para inscribirlo en un lenguaje científico. La definición es un instrumento para una demostración, no es un elemento de esta demostración, menos aun una prueba que daría a las conclusiones del historiador un valor universal.

[37] Eso no significa que todas las definiciones sean equivalentes. Algunas son científicamente más útiles que otras, algunas se inscriben en demostraciones más validas que otras.

IDENTIFICANDO LA CRUZADA EN TIEMPOS DE ALFONSO X EL SABIO

José Manuel Rodríguez García
Universidad Nacional de Educación a Distancia

El debate sobre la terminología de la cruzada no es nuevo, si bien es cierto que en los últimos años se está viendo potenciado con la aparición de un importante número de trabajos revisionistas y detallistas[1] de los que el presente volumen es un buen ejemplo. El objetivo de las siguientes líneas[2] es aclarar ciertos aspectos, y ampliar otros, respecto a este tema en la época que le tocó vivir a nuestro protagonista, y en el contexto histórico peninsular[3].

Y voy a empezar por el final, adelantando las conclusiones. Estas son:

— El vocablo «cruzado» (en romance) ya se encuentra en fuentes escritas peninsulares desde, al menos, principios del siglo XIII, aunque es probable que se pueda rastrear desde fines del siglo XII.

— Durante la época de Alfonso X se produce una normalización del empleo del término «cruzada/o» (y sus variantes vernáculas peninsulares).

— No hay por qué tener miedo a definir ciertas campañas peninsulares como cruzadas, porque la mismas fuentes contemporáneas las reconocen *(crucesignatis).*

— El uso de este palabra es coetáneo y compatible con el empleo de otras voces para designar al mismo fenómeno, tanto en latín como en romance.

— Pudo, y de hecho creemos que existió, un desfase entre la formulación legal canónica y la experiencia real. O más en concreto entre la ideología y reglas legales emanadas desde la curia pontificia y lo que se pudo entender a pie de calle, el guerrero de la frontera o el campesino al que le predican una indulgencia cruzada. Consideramos que los últimos receptores de dichas bulas o ideología, fueron bastante más laxos en cuanto al alcance y características de la cruzada que lo que la propia Iglesia, desde

[1] Por ejemplo Cosgrove, 2010. En general bastantes de los nuevos trabajos sobre cruzadas prestan especial atención a este punto.

[2] El presente artículo se inserta en el proyecto de investigación «Génesis y desarrollo de la guerra santa cristiana en la Edad Media del Occidente peninsular (siglos X-XIV)» del Ministerio de Economía y Competitividad en el marco de su VI programa nacional.

[3] Ya he adelantado algunas de las ideas aquí expuestas en Rodríguez García, 2014a, pp. 20-25.

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 235-246.

sus posturas legalistas, pretendía. Evidentemente la recepción del mensaje depende tanto de los medios y personas que lo transmitieron como de la capacidad y preparación cultural o legal del receptor.

— Mientras que el aparato legal vaticano suele ser legalista y detallista, aunque no en todos los casos, su reflejo en la práctica se suele ver simplificado. No obstante ni siquiera la curia pontificia parece mantener una homogeneidad en la terminología empleada durante este siglo (latín).
— El término romance «cruzada» sirve para identificar a un tipo de guerra santa que se da tanto en tierras peninsulares, como en África, el Báltico o en Tierra Santa, y al que acompaña todo un aparato legal emanado de la Iglesia. Es decir, que no hay una diferencia en cuanto al empleo de este término, «cruzada» para distinguir unas campañas cruzadas de otras.
— El vocablo cruzado aparece para quedarse, y se seguirá usando con el mismo significado durante los siguientes siglos.
— En las bulas de cruzada otorgadas a favor de los reyes hispanos, así como en el resto de las bulas cruzadas con cualquier destino, la referencia al «modelo hierosolimitano» es constante[4].

En realidad para identificar la cruzada podríamos acudir a varios tipos de fuentes. Por motivos de centrar el debate solo emplearemos fuentes escritas, pero hubiera sido plenamente válido recurrir, por ejemplo, a las fuentes iconográficas y pasar a analizar, como botón de muestra, las ilustraciones de las *Cantigas de Santa María*, la pinturas de Valbuena, los enterramientos de Villasirga, o por ampliar el debate, las ricas miniaturas que aparecen en la Biblia moralizada, presente de san Luis a Alfonso X y de la que el propio rey castellano consideraba, en su testamento, que era un regalo solo apto para reyes, donde la presencia de la ideología cruzada se muestra de forma bien visible al tratar diferentes episodios como los de Josué o los Macabeos[5].

No obstante, respecto a las fuentes escritas, analizaremos de muy diverso tipo: legales, cronísticas, épicas, hagiográficas, líricas, etc. y comprobaremos como en todas ellas el término cruzada aparece ya de una forma completamente natural para la época de Alfonso.

[4] Del tipo: «*Concedimus, insuper, ut si aliqui Cruce signatorum, medio tempore ipsis a te ad votum exequendum huiusmodi assignato decesserint, illarum indulgentiarum et gratiarum sint plene participes que obeuntibus in Terre Sancte servitio sunt concesse*», Bula *Exurgat Deus* —1276— con destino a la lucha contra los musulmanes de Hispania. Véase Goñi Gaztambide, 1958, p. 202, n. 58.

[5] Como se sabe esta biblia moralizada (1226-1234) forma parte de un conjunto de seis biblias realizadas ex profeso para miembros de la familia real capeta. La biblia regalada a Alfonso X (llamada *Biblia de San Luis* o Biblia Rica de Toledo) acaba de ver una edición facsímil. Para un estudio cruzado de sus miniaturas, aunque no de la versión presente en Toledo, ver Maier, 2003. Otra forma de analizar la ideología cruzada discernible en obras iconográficas extranjeras pero con cierta relación con nuestro escenario peninsular o personaje principal en Reeve, 2006; Brown, Cothren, 1986, esp. p. 90, n. 54, y p. 20, n. 9.

Podemos empezar por un tipo de fuentes como las testamentarias. Así, en abril de 1226, el caballero Martín Muñiz ordenaba un testamento por el cual se denota, claramente, que es un cruzado en una campaña peninsular, usando un latín algo corrupto[6].

Vemos cómo los términos latinos se siguen usando, cuando ya ha empezado a aparecer el vocablo cruzado romance. En realidad, en estas últimas voluntades, y desde mediados del siglo XIII es cuando encontramos legados económicos destinados «para la cruzada» (empleando el término romance) y que parecen responder tanto a un legado piadoso como parte de un impuesto aplicado a vasallos reales[7]. Pero, por supuesto, la cruzada no es solo cosa de hombres y tenemos constancia de legados y acuerdos en los que se plasma este extremo, como es el ejemplo de quien pudiera ser identificada como la famosa María Balteira de las cantigas de escarnio de Alfonso X y que aparece en un documento de enero de 1257 en la que una tal María Balteira figura como «cruzada», haciendo los preparativos para marcharse a la «cruzada», bien fuera esta una campaña peninsular o ultramarina, eso no se especifica[8].

Hemos comentado al principio el tema de la simplificación, normalización y pervivencia del término cruzada. Respecto al tema de la simplificación, varios autores ya han señalado que según la legislación canónica, las bulas y los cánones, parecía existir una cierta graduación a la hora de repartir las gracias y beneficios de una cruzada entre sus participantes. Así, los que recibirían la indulgencia plena junto a una mayor porción de la gloria en el Paraíso serían los que acudieran a la cruzada a sus propias expensas. En una graduación en orden descendente les seguirían aquellos que, no yendo en persona, aportan fondos y hombres a la cruzada, y les siguen los que van a costa de otros o aportan consejos. Todos ellos reciben la indulgencia plena. Otros recibirán indulgencias parciales según la cantidad de dinero ofrecida. Esto, que se puede comprobar, por ejemplo en el canon cruzado del IV concilio lateranense o en las bulas papales cruzadas, como la *Exurgat Deus* (1276)[9] destinadas a España

[6] «*Cruciatus sum signo crucis in nomine Domini nostri Ihesuchristi sive pro amore domini mei archiepiscopi et volo cum eo in hoste super sarracenos ad serviendum eum sive domini regi Alfonsi et volo omnia ordinata remaneant si forsitam mortuus fuero*», *Os documentos do Tombo do Toxos Outos,* doc. 106; Goñi Gaztambide, 1958, p. 151.

[7] Por ejemplo Martín Martín, *Documentos de los archivos catedralicio y diocesano de Salamanca,* pp. 416 y 483; Barrios García, *Documentación medieval de la Catedral de Ávila,* doc. 88, p. 78.

[8] Una transcripción íntegra del documento aparece en Álvarez Blázquez, 1955, pp. 174-176. Un estudio en Ventura Ruiz, 2015. Claro que no es el único caso de un trovador cruzado, como Pedro García de Ambroa, como ya veremos.

[9] «*Omnibus de partibus illis vere penitentibus et confessis, qui assumpto vivifice Crucis signaculo ad prelium Domini adversus sarracenos eosdem preliandum in personis propriis processerint et expensis, planam peccatorum suorum de quibus corde contriti et ore confessi fuerint (, veniam) indulgemus, et in retributione iustorum salutis eterne pollicemur augmentum. Eis autem* […] *qui non in personis propriis illue accesserint, sed in suis tantum expensis, iuxta qualitatem et facultatem suam viros ydoneos destinaverint illie, iuxta providentie tue arbitrium moraturos, et illis similiter qui licet in alienis expensis in propriis tamen personis assumpte peregrinationis laborem*

parece que se puede ver simplificado por dos motivos. Interés del propio emisor, como podría ser el caso de la deposición del rey Sancho de Portugal, como luego veremos, o por necesidades prácticas. Este último caso se puede ver perfectamente reflejado en dos ejemplos. El primero son las órdenes de predicación de 1275 y 1280 cuando el provincial de los franciscanos pide explicaciones acerca de quién y cómo se debe predicar la cruzada y que términos o mecanismos puede usar. La respuesta es aclaratoria y simplificadora[10]. Es decir, que ya no hay esa graduación que se apreciaba en la documentación de la cancillería papal entre aquellos que recibían una mayor porción de la gloria celestial y los que no. Un segundo ejemplo son las recomendaciones presentes en unos manuales prácticos para predicadores que datan del siglo XIV. En uno de ellos se aconsejaba a los predicadores que no se complicasen con sutilezas canónicas a la hora de predicar o explicar la indulgencia cruzada a sus feligreses (el objetivo es que tomen la cruz y/o paguen por ello)[11].

Siguiendo con esta línea de pensamiento es evidente que hay una cierta diferencia entre el planteamiento canónico y la realidad a ras de tierra.

Otro ejemplo de esa diferenciación o «ampliación» de la cruzada en tiempos de Alfonso X nos la aporta el extraordinario documento testamentario del señor de Alburquerque en 1285. En este ordenaba que:

> E mando a los mios mansessores que de los mios bienes que les yo leyxo, que den un cavallero que vaya en a cruzada a la frontera de Sevilla e que sirva hi por mi quatro meses con cavallo e con armas e con loriga e con blasones, si yo anta ala non for[12].

Es interesante porque este noble, a la par que demuestra que estaba familiarizado con los detalles de la predicación cruzada de 1276-1279, no obstante no tiene reparos en identificar a la frontera de Sevilla como un frente cruzado donde redimir su voto cruzado por sustitución a pesar de que en la fecha del documento (1285) no existiera ninguna predicación cruzada oficial en terri-

---

impleverint, plenam suorum veniam concedimus peccatorum. Huius quoque remissionis volumus esse participes, iuxta quantitaem subsidii et devotionis affectum, omnes qui subventione ipsius negotii de bonis suis congrue ministrabunt, personas insuper, familias et bona eorum ex quo Crucem susceperunt sub beati Petri et nostra protectione suscipimus, ut sub deffenseione diocesanorum suorum consistant», LOPEZ, 1918.

[10] «*Secundus articulus nobis comissus littere domini Clementis est, ut illi qui in personis propriis et expensis processerint adversus sarracenos Affrice ac Ispanie et illi qui non in personis propriis sed in suis tamen expensis viros ydoneos destinaverint, illi etiam qui licet alienis expensis in propriis tamen personis iuerint, et illi similier qui iuxta quantitatem subsidii et devocionis affectum ad subuencioenem ipsius negocii de bonis suis congrue ministrabunt, habeant plenam suorum veniam peccatorum de quibus corde contriti et ore confessi fuerint. Istam eandem indulgenciam concesserunt dominus Innocentius et Alexander Ispanie transfretantibus, mittentibus vel subvenientibus contra Affrice sarracenos*», LINEHAN, 2000.

[11] BALOUP, 2003-2004, n. 43.

[12] *Tumbo del monasterio cisterciense de San Pedro de la Espina (Valladolid)*, Archivo Provincial de Valladolid, también recogido en Real Academia de la Historia, colección Salazar, nº 35m, hojas 82-83.

torio peninsular (Sancho IV aunque la solicitó en diversas ocasiones nunca la consiguió). Por lo tanto, para la mentalidad de al menos este noble, se identifica la frontera hispano-sevillana como lugar de cruzada mediara o no el reconocimiento oficial papal para una campaña determinada.

Otra de nuestras conclusiones es que no se apreciaba el empleo de una terminología diferenciada entre aquellas campañas merecedoras de la indulgencia cruzada según fueran destinadas o no a Tierra Santa.

Se pueden emplear tanto términos latinos como romances. Por ejemplo, «Pasaje» o «passatge» (traducción directa del latín *passagium*), es el término para describir las campañas tanto peninsulares como aquellas destinadas a Tierra Santa tanto en el *Llibre dels Feyts* de Jaime I, como en la *Crónica de los jueces de Teruel*[13]. En realidad «paso» es un término meramente descriptivo que también se emplea en fuentes escritas en castellano, caso de *La Gran Conquista de Ultramar,* cuyo manuscrito 1187 está datado en 1290[14].

Del mismo modo, se aprecia cómo el término «cruzada» se emplea sin hacer ningún tipo de distingos entre campañas peninsulares o ultramarinas. Esto que se puede observar a lo largo de todo el siglo XIII se mantiene en el siglo XIV[15]. Para la época de Alfonso X contamos con numerosos ejemplos del empleo de este término desde diversos tipos de fuentes escritas que iremos desgranando a continuación, aunque podríamos empezar ya desde el reflejo de las campañas de 1217 y 1226 tal como se muestran en los *Anales Toledanos*. Este empleo del término cruzado se aprecia tanto en fuentes del reino de Navarra[16], como de la Corona de Aragón[17], como de los reinos de Castilla y León y es compartido por gente del oc navarro-francés. De hecho, ya en la Canción de la cruzada albigense (1208-1218) se emplea el vocablo «croada» para designar a esa campaña, y para fines de siglo (1275-1277), un compatriota, Anelier, vuelve a usar el término «crozada» para designar la campaña de san Luis a Túnez (1270)[18].

[13] *Crónicas de los Jueces de Teruel*, pp. 98, 102-104, 106, 120. Mismo término que se emplea en la copia de la carta que la «universidad de Valencia» envía al papa en 1321, pasa solicitar que se apliquen los mismos beneficios (indulgencias) que se van a otorgar a los que pasen a Tierra Santa como los que luchen en Hispania (RUBIO VELA, *Epistolari de la València medieval*, doc. 107.

[14] Se emplea numerosas veces, por ejemplo hablando del paso de san Luis a Tierra Santa (1248) o del paso de Eduardo a Tierra Santa (1270). A veces se incluye la expresión «que eran cruzados para pasar a Ultramar», construcción prácticamente idéntica a la empleada por Berceo en uno de sus *Milagros de Nuestra Señora*. Por ejemplo, *La gran conquista de Ultramar*, pp. 256, 258.

[15] PÉREZ, 2002, pp. 196, 232, 422.

[16] Por ejemplo sobre Las Navas, véase GOÑI GAZTAMBIDE, 1958, p. 231.

[17] Bien sea en la *Blanquerna* de R. Llull *(croada)*, o en documentos de la cancillería, como el de 1265 por el que Jaime I reconoce una deuda con ocasión de los preparativos para la *croatam*, véase BURNS, 2004, p. 59.

[18] ANELIER DE TOLOSA, *La guerra de Navarra*, v. 346-347, v. 480. Hablando de esa campaña, de la también dice que es «passar a ultramar», se encuentran las referencias: «La crozada fom granda», «la crozada partí» refiriéndose al lanzamiento y final de dicha cruzada en la que se otorgaron las debidas indulgencias *privilegis*. Anelier vuelve a insistir en que el objetivo de Túnez respondía a un plan de san Luis para llevar la cruzada hasta el Cairo y defender Acre (v. 348-352).

Interesante es el ejemplo que nos proporciona Rodrigo Jiménez de Rada. Mientras que la obra latina *Historia rebus Hispaniæ* emplea, lógicamente[19], el término *crucesignatus* para definir a los cruzados, la traducción de esta obra o sus usos interpolados en obras posteriores en castellano no dudan en emplear el término «cruzado(s)», para definir a campañas tanto peninsulares como ultramarinas. Así, Rodrigo Jiménez de Rada decía que la primera vez que se había predicado la cruzada había sido para la campaña ordenada por Urbano II, en 1095, y con los mismos términos refería la campaña de 1212 de Las Navas o contra herejes albigenses de la misma época. Opinión y términos que se recogen en obras posteriores en romance («cruzada»-«cruzados») como La *Primera crónica General*, *La crónica de los veinte reyes*, la *Estoria de los Godos* y la *Crónica abreviada* (de don Juan Manuel)[20]. Opinión sobre la primera cruzada que también se refleja en *Los Castigos y Documentos de Sancho IV* cuando comenta la caída de los últimos enclaves cruzados ultramarinos en 1291[21].

Ciertamente este último período también nos muestra otros casos en los que se emplea el término cruzado para referirse a campañas diferentes a las de Ultramar o contra herejes o contra los musulmanes en la Península. Así, en el denominado *Fuero de Burgos* (o *Fuero de Castiella*, 1283), pone en boca de Alfonso X que cuando en su hora de necesidad, por la guerra contra su hijo, fue a pedir ayuda al rey aragonés, este se la denegó por la «cruzada» que estaba haciendo en África[22]. Poco más tarde, la *Crónica de Sancho IV*, al narrar los hechos que llevarían a la proclamación de la cruzada contra el rey aragonés por el tema siciliano (1285), recogía la petición del rey francés de que el castellano no ayudara al aragonés, Pedro, ya que «él [el rey francés] venía con cruzada por mandado del Papa e de la Iglesia de Roma a tomar el reyno de Aragón»[23]. Como sabemos, Sancho IV rehusaría apoyar al francés.

Recordemos, finalmente, que la *Gran Conquista de UIltramar* (ms. 1187) emplea repetidas veces dicho vocablo para referirse a las diferentes campañas

[19] MARKOWSKI, 1984.

[20] Así, en la *C20R*, se decía: «Aquella sazon doliendosse mucho el papa sand Urban por la santa casa de moros comienço a predicar por su persona la cruzada. E el arçobispo don Bernaldo hordenara Su iglesia de clerigos pobres & viles &'quando sopo de la cruzada que el papa pedricaua. por aver los perdones tomo todas las cosas que le fazian menester para la carrera. & puso la señal de la cruz en sus paños», MANNETTER, 1989; del mismo modo ver *Estoria de los godos*, pp. 126. 152-153.

[21] «Muy honrrados omnes que fueron en aquel tienpo de aquella cruzada de aquel pasaje ganaron la çivdat de Iherusalem y de Antiogia & toda la otra tierra de vltra mar. La qual fue despues de xpistianos fasta el tienpo de agora que por los nuestros pecados es perdida & acabo de perder en el año que andaua la era dela encarrnaçion en mjll & dozientos & nouenta & dos años», *Castigos y Documentos de Sancho IV.*

[22] «Et esto le enbiamos dezir bien quatro vezes ante que se fuesse mas el de guisa se escuso con la cruzada que fazian por conquerir africa que sol non torno cabesc'a en el nuestro fecho», *Fuero de Burgos.*

[23] P. Sánchez-Prieto Borja, Rocío Díaz Moreno, Elena Trujillo Belso. Edición de textos alfonsíes en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: Banco de datos (CORDE) [en línea]. Corpus diacrónico del español. <http://www.rae.es> [consultado el: 07/03/2006]: *Crónica de Sancho IV*, fº 63rº.

dirigidas a Tierra Santa que, al fin y al cabo, es el interés principal de la obra, aunque se intercalen noticias de Occidente, incluyendo los reinos hispánicos.

Cambiando de género literario, Berceo también usaba dicho término en una de sus obras en loor a Santa María cuando decía aquello de:

Cruzaronse romeros para ir a Ultramar
Saludar el sepulcro: la Vera Cruz orar
Metieronse en naves para a Acre pasar.

En este caso utiliza tres términos íntimamente relacionados: romeros —cruzada— y pasaje, describiendo, al fin y al cabo, uno de los varios episodios que se contaban acerca de la existencia de falsos cruzados y cómo la Virgen, o lo santos, intercedían por los verdaderos cruzados. Casi contemporánea, mediados del siglo XIII, es la redacción escrita del *Poema de Fernán González*, que está plagada de referencias al término «cruzada», cruzados y pueblo cruzado refiriéndose al caso particular y concreto de una época histórica en la que legalmente no existía la cruzada (teóricamente está cantando hechos del siglo X), pero que en la visión del autor del siglo XIII es perfectamente transportable y que demuestran lo común del término ya para estas fechas[24].

Siguiendo esa línea, pero con una visión quizás más apegada a la realidad de la gente llana, aunque quienes lo canten se muevan también en círculos nobiliarios, se encuentran las vivencias que nos proporcionan los trovadores. Sin ánimo de ser detallista consideramos que es ilustrativa la siguiente tabla donde se destacan diversos ejemplos de las *Cantigas de Escarnio y Maldecir* del entorno trovadoresco del rey sabio, y que, desde temáticas y puntos de vista diferentes demuestran, por un lado, que durante este período el lenguaje cruzado y su vocabulario ya era de uso común (tan común que se permitían hacer chanzas con ello), y como, de otro lado, no había diferencias entre campañas ultramarinas y peninsulares, si bien es cierto que la atracción y quizás mayor repercusión o prestigio de la cruzada a Tierra Santa es innegable. Señalamos en cursiva las partes más interesantes.

Además, no cabe duda de que otro elemento determinante para definir a las cruzadas es la concesión de los perdones, o las «perdonanzas», «ayudas» y «solturas» de las que tenemos referencia en las obras legales de rey Sabio[25] en

[24] Berceo, 1992, XII; *Poema de Fernán González* ed. de Zamora Vicente, estr. 79, 253, 279. Nos remitimos a nuestro estudio en Rodríguez García, 2014a, pp. 230-237. Otro estudio en Ayala Martínez, 2013a, p. 81; Domínguez Prieto, 2003.

[25] «Seyendo el en otra parte en seruicio de dios assi como en romeria o en cruzada o en seruicio del rey o de su concejo» (*Partida* V, tít. 13, ley 47); «las otras son dadas por los perlados mayores syn cofessar[se] los omnes. E esto cuando dan sus cartas en que rruegan e consejan a los omnes que fagan ayudas para facer cruzadas para los enemigos de la Fe, para sacar» (*Setenario*, p. 220), «Et ssi por auentura por cruzada, o por alguna otra rrazon, Seyendo el en otra parte en seruicio de dios assi como en romeria o en cruzada o en seruicio del rey o de su concejo» (*Partida* V, tít. 18, ley 21); «e avn alos que fueren sanos pueden confesar quando tomassen la cruz para yr contra los enemigos dela fe quier f(n)[u]essen de aquellos lugares mismos o de otros eso mismo pueden fazer a todos los pelegrinos que passaren por aquellas

su capítulo sobre las potestades de papas y obispos respecto a los votos; en la *Crónica de los veinte Reyes*[26]; en la propia *Crónica de Alfonso X* o en el famoso planto *Ay, Jerusalem* (1245/1275). A todo ello se hace referencia en las composiciones que figuran en el cuadro de la página siguiente.

Pero, evidentemente la cancillería real también emplea dicho término, como lo podemos comprobar en sus cartas convocando a sus concejos asturianos para la cruzada de 1260, o en su orden a los obispos en 1265 pidiendo que prediquen la cruzada ante la rebelión de los mudéjares.

> Como vos yo embie Domingo yuannet mio alcalde sobre fecho dela Cruziada que me guisase las naves et las galeas commo fossen en Caliz primer dia de Mayo[27]…
>
> Don Alfonso, por la gracia de Dios rey de Castiella, de Toledo, de León, de Gallizia, de Seuilla, de Córdoua, de Murcia, de Jahén e del Algarue, a uos don Pedro, por esa misma gracia obispo de Cuenca, salut assí como a aquél que queremos bien e en que mucho fiamos […] Et commoquier que nos non aguardássemos que el rey de Granada faríe tamanna falsedad e traytión contra nos, ganamos cartas de Innocencio papa e de Alexander en que dizen que si por auentura acaesciesse que nos ouiéssemos de mouer guerra contra los moros de Espanna, que son en la frontera de Castiella e de León, que todos aquellos que fueren connusco en nuestra ayuda o con aquéllos que nos mandáremos, que ayan essos mismos perdones que son otorgados a todos aquellos que uan a la tierra de Ultramar.
>
> […] (y si no vencemos) mengua de la tierra, señorio, honra y baxamiento de la fe; por el contrario, si vencían lograrían la exaltación y ampliación de la fe cristiana. A lo que añade: vos rogamos […] que prediqueis la cruzada por todo vuestro obispado, otrosi que la mandedes predicar a los arcedianos y vicarios, y a los freires de las ordenes que y son, e que les mostrades los perdones que les son otorgados a todos aquellos que y fueren en nuestra ayuda, e gradiruoslo he os mucho, ca fazerrnos edes y grand servicio. E embiat el traslado de esta carta […] a cada uno de los conventos con frailes de vuestro obispado y a los otros que predicaren esta Cruzada, e mandatles como fagan[28].

---

tierras: & esto les otorgo santa eglesia por onrra de nuestro sennor ihesu xpisto que fue puesto enla cruz» (*Partida* I, tít. IX, ley 14). Sobre la visión legal en Alfonso X ver Rodríguez García, 2014a, pp. 255-272.

[26] «Envió al obispo de Oviedo al Papa a le demandar las gracias para la guerra de los moros», *Crónica de Alfonso X. Crónicas de los Reyes de Castilla*, p. 60. Aunque esta crónica se escribe con posterioridad al reinado es otra muestra de la consideración de ciertas campañas alfonsinas como merecedoras de las gracias papales propias de la cruzada. Para la visión historiográfica, Rodríguez García, 2014a, pp. 200-228.

[27] Vigil, *Colección histórico-diplomática del ayuntamiento de Oviedo*, n. XXII (febrero de 1258).

[28] Ordenando la predicación en sus diócesis por medio de sus arcedianos, vicarios, frailes…, González Jiménez, 1985, pp. 247, 286.

Cruzado peninsular	Cruzadas y sátira	Falso cruzado	Campañas ultramarinas…
Um infançom mi há convidado/ que seja seu jantar loado/ par mi, mais eu non'o hei guisado;/ e direi-vos per que mi avém:/ ca já des antan'hei jurado/ que nunca diga de mal bem.// Diss'el, poilo jantar foi dado:/ —Load'este jantar honrado!/ Dix'eu: *—Faria-o de grado/ mais jurei antan'em Jaen,/ na hoste, quando fui cruzado,*/ que nunca diga de mal bem[c].	Joam Fernández, o mund'é torvado/ e, de pram, cuidamos que quer fiir:/ veemo'lo Emperador levantado/ contra Roma, e Tártaros viir,/ e ar *veemos aquí dom pedir/ Joam Fernández, o mouro cruzado.//* E sempre esto foi profetizado/ par dous e cinco sinaes da fim:/ seer o mundo assi como é miscrado,/ e ar torná'-s'o mouro pelegrim./ —Joam Fernández, creed'est'a mi[m]/ que sõo home [mui] bem leterado.// E se nom foss'o Antecristo nado,/ nom averria esto que avém:/ nem fiar[a] o senhor no malado/ nen'o malado [e]no senhor rem,/ nem ar iria a Ierusalém/ Joam Fernández, [o] nom bautiçado[d].	*A.* *Quem mi ora quisesse cruzar,/ bem assi poderia ir,/ bem como foi a Ultramar/* Pero d'Ambrõa Deus servir:/ morar tanto quant'el morou/ na melhor rua que achou/ e dizer: —Venho d'Ultramar[a]. *B.* *Esta cantiga fez Martim Soares a um cavaleiro que era chufador e que dezia que vinha d'Outramar*[b]. Pero nom fui a Ultramar,/ muito sei eu a terra bem,/ per Sueir'Eanes, que en vem,/ segundo lh'eu oí contar:/ diz que Marselha jaz além/ do mar e Acre jaz aquém,/ e Somportes log'i a par.// E as jornadas sei eu bem,/ como lhi eiri oí falar:/ diz que pod'ir, quem bem andar,/ de Belfurad'a Santarém,/ se noutro dia madurgar,/ e ir a Nogueirol jantar/ e maer a Jerusalém.// E diz que viu ũũ judeu/ que viu prender Nostro Senhor;/ e haveredes i gram sabor/ se vo-lo contar, cuido-m'eu;/ diz que é [um] judeu pastor,/ natural de Rocamador,/ e que há nom[e] Dom Andreu.// Do Sepulcro vos [er] direi,/ per u andou, ca lho oí/ a Dom Sueiro; bem assi/ como m'el disse, vos direi:/ de Santarém três legoas é,/ e quatr'ou cinco de Loulé,/ e Belfurado jaz log'i.// *Per u andou Nostro Senhor,/ dali diz el que foi romeu;/ e depois que lh'o Soldam deu/ o perdom*, houve gram sabor/ de se tornar; e foi-lhi greu/ d'andar Coira e Galisteu/ com torquis do Emperador. *C.* *Maria Pérez, a nossa cruzada,/ quando veo da terra d'Ultramar,/ assi veo de perdom carregada/ que se nom podia com el merger;/ mais furtam-lho, cada* u vai maer,/ e do perdom já nom lhi ficou nada[e].	Senher, ad-ars ie'us venh 'querer,/ un don que'm donetz, si vos plai:/ que vul[h] vostr'almiral esser/ en cela vostra mar d'alai;/ e si o fatz, en bona fe,/ c'a totas las na[u]s que la som/ eu les farai tal vent de me,/ c'or la vam totas a mon.// —Dom Arnaldo, pois tal poder/ de vent'havedes, bem vos vai,/ e dad'a vós devia ser/ aqueste dom; mais dig'eu: ai,/ por que nunca tal dom deu rei?/ Pero nom quer'eu galardom;/ mais, pois vo-lo já outorguei,/ chamem-vos «Almiral Sisom».// —Lo dom vos deit molt mercejar/ e l'ondrat nom que m'avetz mes,/ e d'aitam vos vul[h] segurar/ que en farai un vent tam cortes/ que mia dona, qu'es la melhor/ del mond e la plus avinen,/ farai passar a la dolçor/ del temps, con filhas altras cen.// —Dom Arnaldo, fostes errar,/ por passardes com batarês/ vossa senhor a Ultramar,/ que nom cuid'eu que [ha]ja três/ no mundo de tam gram valor;/ e juro-vos, par Sam Vincent,/ que nom é bom doneador/ quem esto fezer a ciente[f].

[a] Véase <http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1687&nl=10&tr=1&pv=sim>. Sobre Pedro de Ambroa ver Ventura Ruiz, 2014.

[b] Véase <http://www2.fcsh.unl.pt/lit/cantiga.asp?cdcant=114&nl=3&tr=1&pv=sim>.

[c] Véase *Cantigas Medievais Galego Portuguesas* <http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1585&pv=sim>. Es en el contexto de la campaña de Jaén. Por lo tanto no hay ningún problema con que un participante se identifique a sí mismo como «cruzado».

[d] Véase *Cantigas Medievais Galego Portuguesas* <http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1436&pv=sim>.

[e] Véase <http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=1668&pv=sim>.

[f] Véase <http://cantigas.fcsh.unl.pt/cantiga.asp?cdcant=480&pv=sim>.

Como último ejemplo es interesante comentar el caso de la campaña de la deposición (aunque al principio el papa dijera que no era una deposición oficial, 1245) del monarca Sancho II de Portugal, que algunos consideran como una cruzada, aunque, personalmente, estimamos que carece de ciertos atributos para poder definirla de ese modo. Lo interesante, no obstante, es que algunos contemporáneos sí parecieron establecer una comparación entre dicha campaña y una cruzada —aprovechando cierta ambigüedad en el propio dispositivo papal—, si bien el ejemplo que aportamos proviene del bando perdedor, que critica la campaña contra su monarca legítimo. Mostramos un extracto de la bula papal al lado de la composición crítica (sobre todo al uso de perdones por parte de eclesiásticos para favorecer la campaña del infante Alfonso de Bolonia).

Bula Grandi non inmerito (24 de julio de 1245)[a]	*Cantiga de Aireas Pérez* «A lealdade da Bezerra[b]…»,
«… por sus crimenes contra la libertad de la iglesia; se está convirtiendo en fermento de heretismo, porque humilla a la iglesia; porque ha dejado de mano el gobierno de la nación; por no defiende la tierra de los cristianos frente a los moros» (permite que el infiel se ensalce) […] «que para remisión de vuestros pecados» obedezcan rigurosamente […] «*rogamus et hortamur* […] *in remissionem vestrorum peccaminum iniungendo, quatenus dilectium filium, nobilem virum Comitem Baloniense…*)».	«A lealdade da Bezerra pela Beira muito anda:/ ben é que a nostra vendamos, pois que no-lo Papa manda.// Non ten Sueiro Bezerra que tort'é en vender Monsanto,/ *ca diz que nunca Deus diss'a San Pedro mais de tanto:/ —Quen tu legares en terra erit ligatum in celo;*/ poren diz ca non é torto de vender om'o castelo.// E poren diz que non fez torto o que vendeu Marialva, / *ca lhe diss'o arcebispo un vesso per que se salva*: —Estote fortes in bello et pugnate cum serpente;/ poren diz que non é torto quen faz traiçon e mente.// O que vendeu Leirea muito ten que fez dereito,/ ca fez *mandado do Papa e confirmou-lh'o Esleito:* *—Super istud caput meum et super ista mea capa,/ dade o castelo ao Conde, pois vo-lo manda o Papa.// O que vendeu Faria por remiir seus pecados,/ se mais tevesse, mais daria; e disseron dous prelados*: —Tu autem, Domine, dimitte aquel que se cofonde;/ ben esmolou en sa vida quen deu Santaren ao Conde.// *Ofereceu Martin Díaz a cruz, que os cofonde,/ Covilhâa, e Pero dDiaz Sortelha; e diss'o Conde*: —Centuplum accipiatis de mão do Padre Santo./ Diz Fernan Díaz: —Ben m'este, por que oferi Monsanto…».

[a] Vasconcelos, Araújo, *Bulário Bracarense,* n° 102.

[b] *Lírica profana galego-portuguesa,* n° 16001. Sobre la complejidad de esta composición véase Oliveira, 1994, pp. 226, 313.

Como decíamos se constata una normalización del término «cruzado» para esta época, identificando cualquier tipo de campaña santificada por la Iglesia y por la cual se otorgan una serie de perdones, al tiempo que convive con otras voces latinas y romances para significar el mismo fenómeno. Ciertamente, tanto la documentación pontificia como la de la propia iglesia castellana reconocerán, para fines de siglo, que el término «cruzada» - «cruzata» - «cru-

ciate» es un localismo hispano que se aplica a cualquier campaña, y faceta de la misma, que hoy en día consideramos cruzada —sin importar su destino—, tal como reconoce una carta papal de 1300 hablando de los fondos de la cruzada *(cruciate)* y el sínodo de la iglesia de Toledo de 1323[29].

[29] Goñi Gaztambide, 1958, p. 232; *Constituciones y concilios de la Iglesia de Toledo,* Biblioteca Nacional de España, ms. 13041, fº 144rº, ed. Burriel.

LA GUERRA SANTA EN LAS FUENTES HOSPITALARIAS DE LA PENÍNSULA IBÉRICA DURANTE LA EDAD MEDIA (SIGLOS XII-XV)

Carlos Barquero Goñi
Universidad Nacional de Educación a Distancia

PRÓLOGO

Como es bien conocido, en la Edad Media el concepto de guerra santa aparece primero vinculado al islam[1]. En el cristianismo, la noción surge de forma más tardía y termina desembocando en la formación de la idea de cruzada a partir del siglo xi[2]. Las cruzadas, en efecto, significaron la mejor concreción del ideal de guerra santa dentro del cristianismo medieval[3].

Muy vinculado al complejo movimiento cruzado, durante el siglo xii nacieron unas instituciones muy peculiares: las órdenes militares[4]. Una de estas órdenes va a ser la conocida como orden del Hospital u orden de San Juan[5]. Dicha orden posee la particularidad de que inicialmente nació como una orden religiosa asistencial a fines del siglo xi y principios del siglo xii. Solo se transformó en orden militar internacional a mediados del siglo xii[6]. Curiosamente, terminó siendo la orden militar cuya implicación en la guerra santa va a perdurar más[7], hasta el punto de haber sido descritos sus miembros en el siglo xviii como los últimos cruzados[8].

La Península Ibérica fue uno de los escenarios donde se desarrolló la guerra santa cristiana durante la Edad Media[9]. No es de extrañar, por consiguiente, que también fuera uno de los ámbitos donde las órdenes militares se implantaron de una forma más intensa a partir del siglo xii[10]. La orden del Hospital fue

[1] Flori, 2004.
[2] Id., 2003.
[3] Ayala Martínez, 2004.
[4] Demurger, 2005.
[5] Nicholson, 2001.
[6] Forey, 1994, art. IX, pp. 75-89.
[7] Brogini, 2009; García Martín, 2009.
[8] Cavaliero, 2001.
[9] Bronisch, 2006c.
[10] Ayala Martínez, 2007a; Rodríguez-Picavea Matilla, 2008.

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 247-258.

una de ellas y se implicó aquí de forma activa en la lucha contra los musulmanes[11]. En consecuencia, puede ser de esperar que entre sus fuentes ibéricas se conserven trazas y elementos relacionados con la guerra santa.

La documentación conservada acerca de la presencia del Hospital en la Península Ibérica es relativamente numerosa. Se trata, sobre todo, de los antiguos archivos de los prioratos o provincias de la orden en Portugal, Castilla, Navarra, Aragón y Cataluña. En la actualidad se conservan en el Archivo da Torre do Tombo, Archivo Histórico Nacional y Archivo de la Corona de Aragón. Por supuesto, también hay fuentes complementarias. En general, se ha preservado mejor la documentación de los reinos orientales que la de los reinos occidentales. Las fuentes son sobre todo de carácter patrimonial y económico. Sin embargo, hay también algunos documentos que hacen referencia a la guerra contra los musulmanes[12]. En especial, las bulas pontificias suelen aludir a estas cuestiones[13]. En consecuencia, hemos pensado que puede ser un ejercicio intelectual interesante el analizar un poco las ideas sobre la guerra santa contenidas en dichas fuentes. Algunas de ellas están publicadas[14].

Como hemos señalado, las fuentes hospitalarias de la Península Ibérica son relativamente abundantes. Nosotros no pretendemos haberlas agotado por completo en absoluto, aunque gracias a varias becas de investigación hemos tenido ocasión de trabajar sobre ellas durante muchos años. Sin embargo, sí que hemos consultado una muestra representativa de dichas fuentes que nos va a permitir realizar las siguientes observaciones.

INICIOS EN EL SIGLO XII

Las primeras muestras de presencia de la idea de guerra santa en las fuentes peninsulares del Hospital son muy tempranas. Un diploma portugués de 1122 ya manifiesta que una victoria militar del posterior primer rey de Portugal, Alfonso Enríquez, sobre el rey musulmán de Badajoz se debió a las oraciones de un prior hospitalario[15]. Sin embargo, se trata de un documento que es una falsificación del siglo XVI, aunque su mera existencia es bastante significativa[16].

El siguiente paso lo encontramos en un diploma aragonés del Hospital de 1140 donde se contiene que el prior de la tierra ayude contra los paganos[17].

[11] Barquero Goñi, 2003.

[12] Delaville le Roulx, 1893; Luttrell, 1958.

[13] Hiestand, 1972-1984.

[14] Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*; Ayala Martínez (ed.), *Libro de privilegios de la orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León*.

[15] Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, t. I, pp. 49-50, nº 60.

[16] Azevedo, 1949, p. 323.

[17] Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, t. I, pp. 111-112, nº 136.

Finalmente, la idea de guerra santa en nuestra opinión ya la hallamos plenamente conformada en la escritura de donación del castillo de Amposta a la orden en 1149. En ella, Ramón Berenguer IV declara que lo hacía para exaltar la Iglesia de Cristo, para propagar la fe y religión de la santa cristiandad y para deprimir y confundir la gente de los «mauros»[18]. El mismo conde de Barcelona y príncipe de Aragón repite las mismas palabras en otra concesión al Hospital en 1157[19].

Lo interesante es que todo esto coincide con otro documento del cardenal legado Jacinto redactado hacia 1155 en el que se ordena, entre otras personas, a los hospitalarios de España, que aporten ayuda a la lucha contra los musulmanes[20]. En consecuencia, consideramos que la noción de guerra santa está claramente presente en las fuentes hospitalarias de la Península Ibérica a partir de mediados del siglo xii.

GUERRA SANTA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

Según las fuentes, existen dos tipos de guerra santa para los hospitalarios ibéricos. Por un lado, hay la lucha contra los musulmanes en la propia Península Ibérica[21]. Por otro, siempre está presente el enfrentamiento con el islam en el Mediterráneo oriental[22]. Vamos a empezar nuestra exposición analizando el caso del marco geográfico más próximo, el de la Península.

Las fuentes hospitalarias hablan de la guerra con un enemigo religioso como de un hecho habitual, cotidiano, sin especial acritud. Los documentos indican su participación en campañas militares concretas[23]. Los diplomas también nos informan de que los hospitalarios combaten al lado de las otras órdenes militares hispánicas[24].

Da la impresión de que para ellos es un deber más. Se habla en los documentos de defensa de la fe cristiana[25]. En cualquier caso, se menciona la intervención

[18] *Ibid.*, pp. 141-143, nº 181.

[19] *Ibid.*, pp. 190-191, nº 251.

[20] Mansilla Reoyo, *La documentación pontificia hasta Inocencio III*, pp. 116-117, nº 98.

[21] Barquero Goñi, 2013; Ledesma Rubio, 1964; Barquero Goñi, 1992.

[22] Demurger, 1991.

[23] Ayala Martínez (ed.), *Libro de privilegios de la orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León*, pp. 321-322, nº 143; pp. 426-427, nº 238; p. 492, nº 286; pp. 508-509, nº 301; pp. 517-518, nº 308. Carmona Domínguez, *Libro de privilegios de la encomienda de Tocina*, p. 64, nº 2. Archivo Histórico Nacional, Órdenes Militares, carp. 575, nº 34 y carp. 578, nº 13. Veas Arteseros (ed.), *Colección de documentos para la historia del reino de Murcia*, t. VI, pp. 493-494, nº CDXXXI. Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico, rey de Aragón y conde de Barcelona*, t. III, pp. 1128-1129, nº 1074.

[24] Martín Rodríguez, 1974, pp. 272-273, nº 92; Ruiz Gómez, 2003, pp. 265-267.

[25] Guerrero Ventas, 1969, pp. 337-338, nº 10. Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, t. II, pp. 125-127, nº 1357 y pp. 299-301, nº 1742. Pauli, *Codice diplomatico del sacro militare ordine Gerosolimitano,* t. II, pp. 51-56,

divina. Los monarcas aragoneses del siglo XII prometen dar ciertos castillos al Hospital cuando Dios los ponga en manos de los cristianos[26].

Los términos para referirse al enemigo varían, pero casi siempre con un matiz religioso. A veces se les designa, de una forma más bien incorrecta[27], como «paganos»[28]. En otras ocasiones se les llama «infieles»[29]. Sin embargo, lo más habitual es que se los identifique claramente como musulmanes o seguidores de la religión islámica, como vamos a comprobar a continuación.

Guerra con «mauros»

Uno de los términos más habituales que aparece en las fuentes ibéricas del Hospital para identificar al enemigo religioso es el de «mauros». Son mencionados en diplomas de los siglos XIII y XIV[30]. No obstante, a veces se identifica claramente al adversario como uno de los monarcas de la dinastía meriní de Marruecos[31] o determinados gobernadores de plazas del reino de Granada[32].

Guerra con sarracenos

Otro término frecuente para designar al enemigo religioso es el de sarraceno[33]. Es quizás más habitual que el de «mauro». Lo encontramos sobre todo en documentos de los siglos XII y XIII[34]. Sin embargo, también llega hasta los siglos XIV y XV[35].

---

nº XXXVII. Moratalla Collado (ed.), *Colección de documentos para la historia del reino de Murcia*, t. XIX, pp. 375-376, nº 187.

26 Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, t. I, pp. 141-143, nº 181; pp. 190-191, nº 251 y pp. 295-296, nº 426.

27 Tolan, 2007b, pp. 139-170.

28 Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, t. I, p. 561, nº 882 y t. II, pp. 448-449, nº 2040.

29 Archivo General de Navarra, Clero, Puente la Reina, Convento del Crucifijo, leg. 18, nº 199; Archivo Histórico Nacional (AHN), Órdenes Militares, carp. 855, nºs 91 y 94.

30 Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, t. II, pp. 340-341, nº 1819 y t. III, pp. 181-182, nº 3305. Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería Real, reg. 13, fº 196. Castillón Cortada, 1983, pp. 151-153.

31 Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, t. III, p. 443, nº 3827.

32 *Ibid*., p. 462, nº 3859.

33 Tolan, 2007b.

34 García Larragueta (ed.), 1957, t. II, pp. 73-74, nº 72. Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, t. I, pp. 190-191, nº 251 y pp. 621-622, nº 980 y t. II, pp. 16-17, nº 1162; pp. 340-341, nº 1819; p. 575, nº 2248; p. 576, nº 2248; pp. 578-579, nº 2254; p. 686, nº 2517. Alvira Cabrer (ed.), *Pedro el Católico, rey de Aragón y conde de Barcelona*, t. III, pp. 1128-1129, nº 1074 y pp. 1388-1390, nº 1351.

35 Vincke, *Documenta selecta mutuas civitatis Arago-Catalaunicae et ecclesiae relationes illustrantia*, pp. 381-382, nº 516; Álvarez Palenzuela, 1992, p. 437, nº 351.

La frontera religiosa

Dentro de este contexto, es muy interesante destacar que el término «frontera» aparece de forma explícita en las fuentes hospitalarias para designar a una frontera que es a la vez frontera religiosa y frontera militar[36]. Los miembros de la orden prestan servicio armado en la defensa de dicha frontera, que es claramente la frontera con los musulmanes en la Península Ibérica[37].

Participación en cruzadas en la Península Ibérica

Pero quizás lo más relevante es la presencia de la cruzada en las fuentes ibéricas del Hospital. Como es bien conocido, la cruzada es la guerra santa por antonomasia dentro del cristianismo medieval[38]. En la Península Ibérica hubo varias cruzadas durante la Edad Media y los hospitalarios se vieron involucrados en ellas[39]. Encontramos testimonios de ello sobre todo en el siglo xiii.

A principios de dicha centuria el prior de la orden en Portugal ya colaboró en una importante operación cruzada. Se trató de la toma de Alcácer do Sal a los almohades en 1217. Las fuentes que nos informan de ello son relativamente abundantes[40].

Además, contamos con varias bulas de cruzada emitidas a lo largo del siglo xiii. En ellas, diversos papas encargan la predicación de la cruzada a determinados prelados españoles. Su contenido suele mencionar la participación de los hospitalarios[41]. Finalmente, hay documentos de los siglos xiii y xiv que nos hablan de la colaboración de los miembros ibéricos de la orden en la reunión de recursos para cruzadas en Oriente[42].

[36] Rodríguez-Picavea Matilla, 1992; Id., 1994b.

[37] Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, t. III, p. 500, nos 3958 y 3959; pp. 608-609, nº 4194 y pp. 650-653, nº 4259. Ayala Martínez (ed.), *Libro de privilegios de la orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León*, pp. 322-324, nº 144. Aguado de Córdova, Alemán y Rosales, López Agurleta, *Bullarium Equestris Ordinis S. Iacobi de Spatha*, p. 286. Trenchs, 1981, p. 148, nº 3. Chust Blasco, Royo Martínez, 1984, pp. 48-51. Mutgé Vives, 2001, p. 50, nº 5 y p. 53, nº 8. AHN, Órdenes Militares, carp. 589, nº 178.

[38] Tyerman, 2010; Jaspert, 2010.

[39] Demurger, 2009, pp. 125-130.

[40] Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, t. II, p. 229, nº 1585 y p. 240, nº 1604; *Monumenta Henricina*, t. I, pp. 45-48, nº 25; pp. 52-54, nº 28 y pp. 54-55, nº 29.

[41] Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, t. III, p. 98, nº 3123 y p. 162, nº 3272; *Documentos de Clemente IV*, pp. 112-115, nº 5 y pp. 260-263, nº 140; *Documentos de Gregorio X*, pp. 343-345, nº 195.

[42] Rodríguez R. de Lama, *La documentación pontificia de Urbano IV*, pp. 160-161, nº 107; Ayala Martínez (ed.), *Libro de privilegios de la orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León*, pp. 561-562, nº 342; Delaville le Roulx, 1910, art. XVI, pp. 3-4.

Guerra con el reino musulmán de Granada

Al final de la Edad Media la guerra santa en la Península se reduce prácticamente al reino musulmán de Granada[43]. Las fuentes documentales en efecto, reflejan la implicación de hospitalarios en luchas con dicho reino durante el siglo XIV[44]. Los diplomas sanjuanistas, en cambio, hablan menos de la guerra final de la conquista de Granada[45], aunque hay algunos que sí aluden a ella[46].

GUERRA SANTA EN ORIENTE

La otra gran guerra santa de la que nos hablan las fuentes ibéricas del Hospital es de la lucha contra los musulmanes en el Mediterráneo oriental[47]. La documentación sanjuanista de la Península al principio habla poco de esta faceta. Sin embargo, poco a poco va aumentando hasta hacerse muy abundante al final de la Edad Media.

Auxilio a Tierra Santa

Las primeras fuentes ibéricas del Hospital acerca de la guerra santa en Oriente son muy interesantes. Se trata de unas cartas en las que el maestre del Hospital pide auxilio militar al rey de Navarra para Tierra Santa ante los ataques islámicos. Están datadas a fines del siglo XII. Se conservan entre los fondos documentales del priorato o provincia sanjuanista de Navarra[48].

A partir de entonces, la ayuda y defensa de Tierra Santa se convierte en una constante en varios documentos de la orden en el siglo XIII. El tema no solo sigue presente en las fuentes navarras[49]. El asunto, además, aparece citado en la documentación de los demás reinos ibéricos[50]. Las fuentes aragonesas además nos informan ahora de los viajes en barco de los hospitalarios como refuerzo a Oriente o Ultramar[51].

[43] Ladero Quesada, 1989; Arié, 1992; Barquero Goñi, 2000, pp. 119-131.

[44] Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, t. IV, pp. 85-86, nº 4656 y pp. 216-217, nº 4866; Giménez Soler, 1932, pp. 463-464; Miret y Sans, 1910, p. 405; Castillón Cortada, 1983, pp. 219-220.

[45] Ladero Quesada, 1993; Id., 2001.

[46] AHN, Órdenes Militares, carp. 571, nº 32; carp. 601, nºs 160 y 163; carp. 857, nº 120. Archivo General de Simancas, Patronato Real, caja 19, doc. 13.

[47] Riley-Smith, 1967; Delaville le Roulx, 1913; Demurger, 1991; Bronstein, 2005.

[48] García Larragueta (ed.), 1957, t. II, pp. 85-87, nº 85; pp. 87-88, nº 86 y pp. 89-90, nº 87.

[49] *Ibid.*, pp. 297-298, nº 304; pp. 313-314, nº 319 y pp. 316-318, nº 322.

[50] Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, t. II, pp. 336-337, nº 1815; p. 535, nº 2211; pp. 666-667, nº 2467; p. 680, nº 2495; t. III, p. 159, nº 3262; p. 350, nº 3631; pp. 373-375, nº 3677; pp. 560-561, nº 4090; p. 666, nº 4283; t. IV, pp. 297-298, nº 3683 bis.

[51] *Ibid.*, pp. 395-396, nº 3728; pp. 438-439, nº 3812; p. 708, nº 4362.

Como es bien conocido, la presencia occidental en el Oriente latino terminó a fines del siglo XIII[52]. No obstante, todavía hallamos menciones a la ayuda o defensa de Tierra Santa en unos pocos documentos ibéricos de la orden del siglo XIV[53]. Después, las citas desaparecen por completo.

«Pasajes» a Oriente: las cruzadas de los hospitalarios

Dentro de este contexto, resulta muy sugerente constatar la presencia del término «pasaje» en las fuentes del Hospital. Dentro de la jerga sanjuanista, se trata del vocablo empleado para designar unas pequeñas cruzadas o expediciones organizadas por la orden con destino a Oriente. Se documentan sobre todo a fines del siglo XIII y a lo largo del siglo XIV[54]. Hay fuentes ibéricas que, en efecto, nos hablan de «pasajes» del Hospital durante el siglo XIV[55]. Después el término tiende a desaparecer, aunque todavía lo hallamos en algún diploma del siglo XV[56].

Defensa de Rodas

Durante los siglos XIV y XV la guerra santa del Hospital toma un carácter defensivo. La orden se dedica sobre todo a la defensa de la cristiandad en el Mediterráneo oriental frente a la creciente expansión del islam[57]. Las fuentes peninsulares enseguida reflejan esta actitud defensiva. El Hospital busca sobre todo defender sus posiciones en el Mediterráneo oriental. La principal de ellas era la isla de Rodas. Como es bien conocido, fue ocupada por la orden a principios del siglo XIV. A partir de entonces, Rodas es la principal base del Hospital en Oriente durante los siglos XIV y XV[58].

Sin embargo, la posición de la orden en Rodas siempre fue bastante precaria y amenazada. De ahí que constantemente se pida ayuda, a veces con un tono bastante angustioso. En cualquier caso, la defensa de Rodas se convierte en una mención frecuente en la documentación de los hospitalarios ibéricos durante la baja Edad Media[59].

[52] Runciman, 1999, t. III, pp. 355-386; Luttrell, 1999, art. II, pp. 75-91.

[53] Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, t. III, pp. 801-802, nº 4497; AHN, Órdenes Militares, carp. 598, nº 109.

[54] Schein, 1991, pp. 219-238.

[55] Archivo de la Catedral de Toledo, Z.2.A.4.25 y Z.2.A.1.50a. Arigita y Lasa, *Colección de documentos inéditos para la historia de Navarra*, p. 361, nº 264. Díaz Manteca, *El libro de poblaciones y privilegios de la Orden de Santa María de Montesa*, pp. 260-263, nº XLVII. Miret y Sans, 1910, pp. 432-433. Delaville le Roulx, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem*, t. IV, pp. 203-204, nº 4841; pp. 212-213, nº 4860 y p. 226, nº 4883.

[56] AHN, Órdenes Militares, carp. 862, nº 86.

[57] Luttrell, 1992, art. XIX, pp. 133-153.

[58] Id., 1999, art. VII, pp. 235-240 y 244-245; Vatin, 2000.

[59] AHN, Órdenes Militares, carp. 571, nº 23; carp. 591, nº 228; carp. 598, nº 108; carp. 602, nºs 175 y 182; carp. 859, nº 18; carp. 870, nº 38; leg. 8488, nº 27[1]; carp. 862, nº 83; carp. 863, nº 93;

Defensa de Esmirna

Rodas no fue la única posesión que el Hospital tenía que defender en Oriente durante la baja Edad Media. Por motivos ideológicos, la orden necesitaba tener siempre contacto directo con territorio musulmán y eso una isla no lo proporcionaba. Por eso, el Hospital se esforzó en mantener siempre alguna posición en tierra firme. De esta forma preservaba la ficción de que combatía de forma permanente al islam. Esto era muy importante para la propaganda sanjuanista en Occidente.

Durante el siglo XIV dicho papel lo cumplió la ciudad de Esmirna. Fue conquistada a los turcos por una pequeña cruzada promovida por el papa a mediados del siglo XIV. Después el pontífice la cedió al Hospital para que la mantuviera. La orden de San Juan, en efecto, defendió Esmirna hasta principios del siglo XV. En 1402 el gran caudillo musulmán Tamerlán, en la única ocasión en que efectuó una «yihad» o guerra santa contra los cristianos, tomó y saqueó Esmirna mientras la guarnición hospitalaria era evacuada por vía marítima[60].

Las fuentes ibéricas de la orden reflejan los problemas que planteaba la defensa de Esmirna a fines del siglo XIV. Sabemos que el papa Clemente VII de Aviñón concedió unas indulgencias para promover la fortificación de Esmirna y, en efecto, los hospitalarios peninsulares recaudaron dinero por este medio. Se conserva alguna documentación ibérica sobre el tema de fines del siglo XIV. Se trata, sobre todo, de diplomas navarros aunque hay también uno castellano[61].

Defensa del castillo de San Pedro en Bodrum

Después de la pérdida de Esmirna, el Hospital enseguida se esforzó por conseguir una nueva cabeza de puente en la costa turca. Ya hemos referido que para la orden de San Juan era vital disponer de un contacto directo con el territorio enemigo por motivos ideológicos. En efecto, muy pocos años después, a comienzos del siglo XV la orden construyó el castillo de San Pedro en la actual localidad turca de Bodrum. Se trata de la antigua Halicarnaso. De hecho, para la construcción de la fortaleza se utilizaron materiales procedentes del famoso Mausoleo de Halicarnaso. Por aquella época, la zona estaba bastante desierta, con lo que la presencia del castillo suponía una molestia mínima para los turcos. En general, lo ignoraron. No obstante, la orden mantuvo la fortaleza hasta principios del siglo XVI con la excusa de mantener una vía de escape para los cautivos cristianos de los turcos[62].

---

leg. 8569, nº 8. AHN, Códices, 610-B, fºs 162rº-166rº. National Library of Malta, Archives of the Order of Malta, 59, fº 2/10. Archivo General de Simancas (AGS), Registro del Sello, 1499, agosto, fº 152.

[60] Sarnowsky, 1991; Luttrell, 1978, art. I, pp. 294-308.

[61] AHN, Órdenes Militares, carp. 859, nºs 20, 21 y 22; Goñi Gaztambide, 1965, pp. 382-383, nº 1597; National Library of Malta (NLM), Archives of the Order of Malta, 24, nº 14.

[62] Luttrell, 1999, art. VI, pp. 143-161.

Las fuentes ibéricas del Hospital reflejan el problema planteado por la defensa del castillo de San Pedro en el siglo xv. Su mantenimiento costaba mucho por lo que el papa concedió unas indulgencias para los que ayudasen a su defensa. Sabemos que dichas indulgencias se predicaron en Castilla durante el siglo xv[63].

Guerra con el sultanato mameluco de Egipto

Como acabamos de ver, el Hospital se tuvo que defender en Oriente de unos enemigos poderosos durante los siglos xiv y xv. Las fuentes peninsulares reflejan siempre que dichos enemigos eran de una fe religiosa distinta. La documentación ibérica de la orden básicamente identifica tres enemigos diferentes en Oriente.

En primer lugar, un diploma navarro aislado de principios del siglo xiv nos habla de los «griegos cismáticos»[64]. Se trata de una referencia del año 1313 muy interesante. Sin embargo, hay que entenderla en el contexto de la conquista de Rodas por el Hospital al Imperio bizantino. Había ocurrido poco antes a principios del siglo xiv[65].

Sin embargo, se trata de una referencia aislada. Después, los adversarios del Hospital en Oriente no serán los bizantinos. En lo sucesivo, los enemigos religiosos de la orden serán solo musulmanes. En concreto, según las fuentes, serán de dos tipos: mamelucos y turcos.

Hay un breve periodo, en la primera mitad del siglo xv, en el que la principal amenaza para el Hospital fue el llamado «soldán de Babilonia», es decir, el sultanato mameluco de Egipto. Por entonces los mamelucos atacaron y sometieron a tributo al reino cruzado de Chipre. A continuación amenazaron a Rodas. De hecho, atacaron en dos ocasiones diferentes a la isla en 1440 y 1444. Las fuentes peninsulares del Hospital reflejan todos estos acontecimientos. Hay continuas y angustiosas llamadas de socorro, así como envíos urgentes de refuerzos[66].

Guerra con los «pérfidos» turcos

Sin embargo, el verdadero gran enemigo del Hospital en Oriente durante los siglos xiv y xv fueron los turcos. Como es bien conocido, el Imperio turco-otomano se encontraba entonces en plena fase de expansión[67]. Los turcos pronto se convirtieron en la personificación del terror islámico a ojos de los cristianos al final de la Edad Media[68]. Los hospitalarios fueron entonces

[63] AHN, Órdenes Militares, carp. 569, nº 38 y carp. 571, nº 29.

[64] AHN, Órdenes Militares, carp. 859, nº 4. Publicado por Luttrell, 1978, art. III, pp. 771-773.

[65] Id., 1992, art. IV, pp. 73-90.

[66] AHN, Órdenes Militares, carp. 599, nº 127; carp. 855, nº 86; carp. 860, nºs 30, 31, 32, 33 y 34. Miret y Sans, 1910 pp. 434-436. Pauli, *Codice diplomatico del sacro militare ordine Gerosolimitano,* t. II, pp. 117-118, nº XCVI; p. 118, nº XCVII y pp. 121-123, nº CII.

[67] Imber, 2004; Goodwin, 2004, pp. 23-116.

[68] Sénac, 2011b, pp. 181-198.

una de las primeras potencias occidentales en tener que afrontar la amenaza de los turcos[69].

La guerra continua con los turcos enseguida tuvo su reflejo en las fuentes peninsulares del Hospital. Las referencias son frecuentes en la documentación de los siglos XIV, XV y principios del XVI. Se hacen especialmente numerosas en la segunda mitad del siglo XV y principios del XVI, cuando el peligro turco se hace cada vez mayor. Las llamadas de socorro y envío de refuerzos son continuas. Los turcos constituyen, sin duda, el peor enemigo del Hospital[70].

Ello provoca un fenómeno muy interesante. La orden procede a demonizar a su oponente dentro de su propia documentación interna. Los turcos son casi siempre «pérfidos» en las fuentes hospitalarias. Las referencias a los «pérfidos turcos» son frecuentes en los diplomas. Ello llama mucho la atención porque sabemos que el Hospital también mantuvo estrechas relaciones con los turcos, con épocas de tregua. Todo eso ocurre a pesar de la imagen de continua guerra con ellos que se quiere presentar en Occidente[71].

Además, en los documentos redactados en latín muchas veces se designa a los turcos como *teucros*. *Teucros* es la palabra que se utilizaba en el latín clásico, como en la *Eneida* de Virgilio, para llamar a los troyanos[72]. A ojos del Hospital, se identificaría así a los turcos con los antiguos troyanos.

Hay que tener en cuenta que desde el siglo XIV el maestre del Hospital contaba con una cancillería bastante desarrollada[73]. En ella, la influencia de la cancillería pontificia es muy evidente. En la cancillería magistral trabaja personal ajeno a la orden con un nivel cultural y humanístico bastante elevado en una época próxima ya al Renacimiento. En este caso concreto, parece tratarse de un claro ejemplo de asimilación del vocabulario humanista de cruzada[74].

EPÍLOGO

En definitiva, la guerra santa aparece documentada en las fuentes hospitalarias de la Península Ibérica más de lo que era de esperar. Encontramos la guerra santa reflejada en dichas fuentes por lo menos a partir de mediados del

[69] LUTTRELL, 1992, art. II, pp. 80-116.

[70] COSTA, *Monumenta Portugaliae*, t. I, p. 80, nos 135-137. AHN, Órdenes Militares, carp. 600, nº 155; carp. 854, nos 79 y 80; carp. 855, nº 81; carp. 859, nos 13 y 14; leg. 8489², nº 41¹; leg. 8553, nº 16/1-3; carp. 867, nº 4; carp. 858, nº 143; carp. 863, nos 111 y 112; leg. 8569, nº 14; carp. 872, nº 29; carp. 861, nos 52 y 64; carp. 856, nº 115; carp. 862, nos 66, 69 bis, 87, 88 y 90; carp. 848, nº 3; carp. 863, nos 94 y 95. MIRET Y SANS, 1910, pp. 437-440. PAULI, *Codice diplomatico del sacro militare ordine Gerosolimitano,* t. II, pp. 91-93, nº LXXIII. CARMONA DOMÍNGUEZ, *Libro de privilegios de la encomienda de Tocina*, pp. 78-80, nº 9. Archivo General de Palacio, Infante don Gabriel, Secretaría, leg. 760, Roma. Año de 1501. DELAVILLE LE ROULX, 1893, p. 230.

[71] VATIN, 1994.

[72] BAUZÁ, 2008, p. 188.

[73] LUTTRELL, 1978, art. XV, pp. 408-420.

[74] HANKINS, 2003, pp. 330-331.

siglo XII. En la documentación ibérica del Hospital hallamos claramente diferenciadas dos clases de guerra santa.

Por una parte, se habla de la guerra contra los musulmanes en la propia Península Ibérica. Las fuentes la presentan como una obligación más de los hospitalarios peninsulares. Por otro lado, se menciona la guerra santa en Oriente. Aquí sí aparece una cierta demonización del enemigo religioso, en especial de los turcos.

V

EL VALOR DE LA REPRESENTACIÓN VISUAL E ICONOGRÁFICA

TRACES D'UN DISCOURS ANTI-ISLAMIQUE DANS LES ENLUMINURES DU *COMMENTAIRE DE L'APOCALYPSE* DE BEATUS DE LIÉBANA ?

Patrick Henriet
École pratique des hautes études

Il n'existe aucune allusion directe à l'islam dans le *Commentaire de l'Apocalypse* écrit par Beatus de Liebana. La question est en revanche plus complexe pour ce qui est des enluminures, soit un gigantesque corpus de près de 2 000 images réparties dans 25 manuscrits[1]. Depuis un livre fondamental de Wilhelm Neuss paru en 1931, il est fréquent d'interpréter quelques-unes de ces enluminures comme porteuses d'allusions polémiques et parfaitement conscientes à l'islam[2]. Ce discours pourrait être repéré dans une demi-douzaine d'images environ, à multiplier bien entendu par le nombre de manuscrits qui les livrent. L'objet des lignes qui suivent est de reprendre ce dossier pour inviter, davantage peut-être qu'on ne l'a fait parfois, à une grande prudence : il nous semble en effet que l'interprétation des scènes accompagnant le texte de Beatus a souvent été poussée trop loin, souvent brillamment mais sans bases suffisamment solides.

Avant d'examiner ce corpus, il convient d'apporter une précision importante : le fait qu'un enlumineur tienne volontairement un discours sur l'islam, ou bien au contraire le fait qu'il se taise à ce sujet et reste dans une sorte d'abstraction exégétique, ne nous dit rien sur la façon dont les images étaient vues et comprises, sujet à propos duquel nous sommes particulièrement mal renseignés. Ainsi, on peut imaginer qu'une enluminure tenant un discours codé sur l'islam ne soit pas comprise et vue sur ce mode par un lecteur postérieur au manuscrit, ou bien, à l'inverse, qu'une enluminure ne renvoyant pas de façon consciente à l'islam soit lue sur un mode polémique anti-islamique par un lecteur contemporain de l'artiste ou postérieur à lui. On mesure ainsi les limites de l'inventaire qui suit.

[1] On se reportera, pour une description détaillée de chaque manuscrit et une reproduction en noir et blanc de toutes les enluminures, à Williams, 1994-2003.

[2] Neuss, 1931.

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 261-278.

BEATUS ET L'ISLAM : QUELQUES ÉLÉMENTS D'HISTORIOGRAPHIE

S'il n'est pas possible de trouver des allusions à l'islam dans le commentaire de Beatus, qui est en bonne partie une reprise des auteurs l'ayant précédé (Tyconius, Apringius de Béja, Victorin de Poetovio, Grégoire le Grand, Isidore, Jérôme, Augustin, Ambroise, etc.), le contexte dans lequel celui-ci écrivit son commentaire (784 pour la première édition) a souvent poussé les historiens à établir un rapport entre le choix de l'Apocalypse et la présence des musulmans dans la plus grande partie de la Péninsule. Ainsi dès 1919, dans son ouvrage classique sur les églises mozarabes, Manuel Gómez Moreno soulignait comment la composition des Beatus, qui devaient servir à l'époque romane de source d'inspiration aux artistes du reste de l'Europe (on reconnaît ici l'influence d'Émile Mâle), avait été favorisée par la lutte entre chrétiens et musulmans :

> Un terrible mysticisme viril inspira ces représentations et ces textes, évocateurs d'émotions neuves et d'un idéal, antithèse du classicisme, qui devait ultérieurement influencer l'art du Moyen Âge dans toute l'Europe ; mais ici en Espagne, il prit presque deux siècles d'avance, accéléré par la tension de l'esprit, la lutte des idées et les défis que le voisinage entre maures et chrétiens avaient fait naître[3].

Cette vision des choses n'est pas très différente de celle de Claudio Sánchez-Albornoz, qui la résumait ainsi en 1976, dans le tome de l'*Historia de España Menéndez Pidal* consacré au royaume des Asturies :

> J'ai attribué aux heures d'angoisse par lesquelles passait la chrétienté asturléonaise l'attention accordée aux heures terribles de la mystérieuse Apocalypse et à l'œuvre de Beatus. L'absence de copies des *Commentaires* de Beatus dans la lointaine Galice, située pour des raisons géographiques et historiques à l'écart de la brutale frappe sarrasine, semble confirmer cette réalité. Les terres du Douro, en revanche, en souffrirent durement ; terres, d'ailleurs, géographiquement âpres, dramatiques. Et c'est là que l'on copia et que l'on illustra, que l'on copia à nouveau et que l'on illustra à nouveau le *Tractatus* de Beatus[4].

[3] «… *Un misticismo de virilidad terrible inspiró aquellas representaciones y aquellos textos, evocadores de una emoción nueva y de un ideal, antítesis de clasicismo, que había de informar el arte de la Edad Media avanzada en toda Europa; pero aquí en España se anticipó casi dos siglos, precipitado por la tensión de espíritu, la lucha de ideas, los estímulos que la vecindad de moros y cristianos produjo…* », Gómez Moreno, 1919, p. 132 (trad. de P. Henriet).

[4] « *En otra ocasión he atribuido a las angustiosas horas por las que pasó la cristiandad asturleonesa la atención vertida por ella hacia las horas terribles del misterioso Apocalipsis y, por ende, hacia la obra de Beato. Y parece confirmar la realidad la ausencia de copias de los Comentarios beatianos en la lejana Galicia, por razones geográficas e históricas marginada pronto del brutal golpear sarraceno. Lo padecieron en cambio brutalmente las tierras del Duero; tierras además geográficamente ásperas y drámaticas. Y fue en ellas donde se copió e ilustró y se volvió a copiar y a ilustrar el Tractatus de Beato* », Sánchez-Albornoz, 1996, p. 621 (trad. de P. Henriet).

Il n'entre pas dans mon propos de discuter ici ces affirmations, qui sont à la fois incontestables (Beatus a bien écrit au moment où les luttes entre chrétiens et musulmans remplissaient les chroniques et les enluminures ont été réalisées le plus souvent dans une société de frontière), non vérifiables (poser la simultanéité de deux réalités ne permet pas d'établir entre elles un lien de cause à effet) et incomplètes (on copia aussi des Beatus en Navarre, en Gascogne, en Italie, et peut-être même en Galice)[5]. Il convient en revanche de relever qu'elles ont assurément laissé des traces dans l'historiographie et ce jusqu'à aujourd'hui, tant M. Gómez Moreno et Cl. Sánchez-Albornoz furent influents dans leurs domaines respectifs[6]. Cette orientation ne doit pas être limitée à l'Espagne. Dès 1929, Georges Bataille, alors âgé de 32 ans, ancien chartiste et ancien membre de l'École des hautes études hispaniques (autrement connue sous le nom de Casa de Velázquez) avait écrit dans la revue d'avant-garde *Documents* un texte sur le Beatus de Saint-Sever. Il y mettait l'accent sur le fait que

> si les Arabes ont influencé la composition d'un tel manuscrit, c'est moins en éblouissant les chrétiens par des œuvres d'art très civilisées, moins en les incitant à imiter le luxe de leurs décorations, qu'en entretenant des guerres sauvages, préludes, pour leurs ennemis, des croisades, guerres religieuses en tout cas faciles à interpréter, vers l'an 1000, comme des signes des temps, comme des hécatombes pleines de sens, analogues aux punitions sanglantes de l'Apocalypse[7].

Cette analyse marqua Picasso qui, à la suite de la parution de l'article de G. Bataille, reprit des éléments du Beatus de Saint-Sever en février 1930, dans un tableau appelé *Crucifixion*, puis, quelques années plus tard, dans son *Guernica*[8].

Dans le domaine francophone, le livre consacré aux Beatus qui a exercé le plus d'influence dans les dernières décennies du XXe siècle est sans doute celui de l'historien de l'art Henri Stierlin, consacré à ce qu'il appelle de façon significative le « Livre de feu »[9]. Henri Stierlin, qui dépend largement de Cl. Sánchez-Albornoz dans sa vision générale de l'Espagne du haut Moyen Âge, pense et présente en grande partie le *Commentaire de l'Apocalypse* comme une réponse à l'invasion musulmane, comme une sorte de grammaire permettant, tant pour le texte que pour les images, de déchiffrer la lutte entre musulmans et chrétiens[10]. L'Apocalypse aurait donc été perçue comme « un livre de la

[5] Un manuscrit du commentaire de Beatus modèle de la peinture murale de l'église de San Pedro de Rocas (Galice) ; voir l'article de Moralejo Álvarez, 1986 cité infra.

[6] Autre travail influent : Menéndez Pidal, 1954, pp. 151-152 (dans les images des Beatus, l'Antéchrist est associé aux musulmans, et il y aurait là la prophétie de leur défaite).

[7] Bataille, 1970, p. 166.

[8] L'article de Bataille était accompagné de diverses reproductions dont celles du Déluge et du Démon et des locustes, dont s'inspira Picasso.

[9] Stierlin, 1978.

[10] Dépendance envers Cl. Sánchez-Albornoz : « … le meilleur spécialiste de l'histoire asturienne, Claudio Sánchez-Albornoz, dans sa magistrale monographie sur le Royaume des

résistance, chargé d'insuffler courage et abnégation aux opprimés », un livre qui devait aussi « galvaniser la foi des martyrs »[11]. Le livre de H. Stierlin visait un large public et les spécialistes de Beatus ont certainement raison de ne pas l'utiliser. Cette constatation n'enlève cependant rien à son influence chez les médiévistes, une influence sans doute largement explicable par la préface très lyrique que Georges Duby lui accorda. Pour l'auteur du *Temps des cathédrales*, l'Apocalypse occupait une place centrale dans le christianisme antérieur à la « Renaissance du XII[e] siècle », mais elle avait été perçue et utilisée de différentes façons selon les lieux et les époques. Dans les mondes ultra-pyrénéen et clunisien du XI[e] siècle, elle fut mise au service d'un projet pastoral d'encadrement de la société. Mais dans l'Espagne du haut Moyen Âge, elle était synonyme de résistance (et même de « Résistance ») à l'islam, sur fond de Reconquête :

> L'Espagne de la Résistance et des premiers temps de la Reconquista, déjà sûre d'elle, trouvant dans l'Apocalypse la certitude que la domination de l'Islam allait prendre fin, qu'un Christ cavalier, vengeur, appelait d'autres cavaliers à le suivre, à pousser sans relâche l'offensive contre l'Infidèle. L'Espagne écoutant l'Apocalypse comme un chant de victoire. Dans le monastère de Liébana, ce refuge — dressé, inexpugnable, bravant les assauts du Malin, à l'imitation de la Jérusalem céleste — où se conservait plus vive la mémoire des premiers temps de l'ennemi, Béatus, en même temps qu'il plaçait sa patrie sous le patronage de saint Jacques, découvrait en saint Jean l'injonction de poursuivre le combat jusqu'au défilé triomphal. C'est ce qui fit, sur le front très mobile de la guerre sainte, le succès prolongé de son *Commentaire*[12].

Beatus, les images des Beatus, seraient donc impensables sans la présence musulmane et sans le climat guerrier d'opposition entre chrétiens et musulmans… Pour ce qui est des textes, nous avons déjà souligné le caractère non vérifiable, infalsifiable au sens que Karl Popper donnait à ce terme, d'une telle assertion[13]. Il est temps maintenant de nous intéresser aux images.

LES *MAPPAE MUNDI*

Les *mappae mundi* présentes dans 15 manuscrits doivent assurément être prises en compte au moment de savoir s'il existe dans les enluminures, sinon

Asturies (*Orígenes de la nación española, El Reino de Asturias*, publié par l'Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1972-1974), ouvrage capital auquel nous devons maintes notions exprimées dans cette étude », *ibid*., p. 36.

[11] *Ibid*., pp. 81-82.

[12] DUBY, 1978.

[13] Je souscris donc à la remarque de WILLIAMS, 1992, p. 229, selon laquelle « *if the commentary on the Apocalypse served the same anti-Islamic cause, it did so in an implicit, panacean mode not subject to our vérification* ».

un discours de guerre sainte, du moins des allusions à l'existence d'une Espagne islamique[14]. Les cartes qui illustraient l'évangélisation du monde par les apôtres et qui étaient intégrées au prologue du livre I du *Commentaire* reflétaient-elles d'une façon ou d'une autre l'occupation d'une partie de la Péninsule par les musulmans, voire la progression chrétienne vers le sud[15] ?

Pour ce qui est du premier point, la réponse dépend de l'interprétation que l'on fait ici du terme *Spania*, qui apparaît dans sept manuscrits des xe et xie siècle[16]. Pour Carlos Cid, ce mot désignait l'Espagne musulmane, et de fait, *Hispania*, ou *Spania*, servent fréquemment à désigner al-Andalus au Moyen Âge[17]. Il est non moins vrai, cependant, que le souvenir de l'*Hispania* comme espace péninsulaire favorisé par la Nature et par Dieu, occupé par divers peuples et finalement christianisé, cette *Hispania* chantée par Isidore de Séville dans une célèbre *laus*, ne s'était jamais perdu[18]. Dans divers travaux récents, Sandra Sáenz-López Pérez a donc pu remettre en cause la proposition de C. Cid, qui était loin d'être isolé puisqu'il avait été suivi, au moins pour le Beatus d'Osma, par Serafín Moralejo[19]. Il me semble que les arguments allant dans le sens d'une utilisation du terme *Spania* pour désigner al-Andalus demeurent très forts. En effet, dans toutes les cartes qui mentionnent la *Spania* et qui, bien entendu, se copient les unes les autres à l'intérieur d'une même famille, on trouve aussi, pour désigner les diverses provinces de la péninsule Ibérique, les noms *Gallaecia*, *Asturias*, *Olisibona* (Lisbonne) et *Terracona* (qui peut désigner la ville de Tarragonne, ou plus généralement la Tarraconaise). La Bétique *(Betica)* n'apparaît jamais, mais elle est en revanche présente sur cinq autres *mappae mundi*

[14] Les 15 manuscrits sont : Pierpont Morgan Library, New York, Morgan 644 (*ca* 940-945, San Miguel de Escalada) ; Biblioteca de la Universidad, Valladolid, ms. 433 (970, royaume de León) ; Museu de la Catedral, Gérone, inv. 7 (11) [975, sans doute Tábara] ; Museu diocesà de la Seu d'Urgell, Urgell, inv. 501 [dernier quart du xe siècle, royaume de León] ; BNE, Madrid, ms. Vitr. 14-2 (1047, ville de León) ; BNF, Paris, ms. lat. 8878 (troisième quart du xie siècle, Saint-Sever) ; Archivo de la catedral, Burgo de Osma, cód. 1 (1086, Sahagún) ; Biblioteca Nazionale Universitaria, Turin, Sbn. I.II.I (premier quart du xiie siècle, sans doute Ripoll) ; British Library, Londres, add. ms. 11695 (Silos, 1091 et 1109 pour les enluminures) ; John Rylands Library, Manchester, ms. lat. 8 (*ca* 1175, sans doute San Pedro de Cardeña) ; Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisbonne, ms. Lorvão 43 (Lorvão, 1189) ; BNF, Paris, nouv. acq. lat. 1366 (Navarre, fin du xiie siècle) ; Pierpont Morgan Library, New York, ms. 429 (Las Huelgas, 1220) ; BNF, Paris, nouv. acq. lat. 2290 (1re moitié du xiiie siècle, peut-être San Pedro de Cardeña). Il faut ajouter à cette liste le fragment conservé dans un manuscrit des *Étymologies* d'Isidore de Séville, Biblioteca Ambrosiana, Milan, F. 105 supr. (fin du xiie siècle, sans doute San Salvador de Oña) et la fresque de San Pedro de Rocas (fin du xiie ou début du xiiie siècle), sur laquelle voir Moralejo Álvarez, 1986.

[15] Pour comparer commodément les légendes des différentes cartes, voir García Aráez, 1995-1996.

[16] Soit Morgan 644, Urgell, Valladolid, Madrid, ms. Vitr. 14-2, Silos, Osma et Oña.

[17] Cid Priego, 1965.

[18] Voir le livre classique de Maravall, 1954.

[19] Sáenz-López Pérez, 2006, p. 284 ; Ead., 2010, pp. 333-334. Moralejo Álvarez, 1992a, pp. 160-161.

qui, quant à elles, ne mentionnent pas l'*Hispania*[20]. Les deux termes, *Betica* et *Hispania*, ne semblent donc pas compatibles : selon toute probabilité, ils désignent en effet la même zone, soit le sud de l'Espagne. Le seul fait que *Spania* soit mise sur le même plan que la Galice ou les Asturies, voire sur un plan inférieur comme dans le Beatus d'Osma, rend d'ailleurs difficile l'assertion selon laquelle ce mot aurait ici un sens « isidorien ». Il faut donc bien admettre que si un certain nombre de manuscrits avaient conservé l'appellation classique de Bétique, d'autres avaient changé le nom en *Spania*, renvoyant par là à un usage contemporain au moment de désigner l'Espagne musulmane. Faut-il y voir un discours qui de près ou de loin, renverrait à un idéal de guerre sainte ? Ce serait assurément aller trop loin. Il reste, et le fait est notable, la prise en compte d'un fait « contemporain ». Or le choix des villes représentées sur certaines *mappae mundi* confirme cette impression.

Plusieurs villes apparaissent en effet qui semblent bien renvoyer, plus ou moins directement, à un idéal de Reconquête. Sans doute ne faut-il pas accorder trop d'importance à Lisbonne, souvent mentionnée, qui sert avant tout de point de repère face à Tarragonne, aux Asturies et à la Galice. Lisbonne marquait aussi le point où, comme l'explique Isidore dans les *Étymologies*, le ciel et la mer se séparent de la terre[21]. Il est donc douteux que cette ville ait été indiquée sur les cartes avec une visée politico-territoriale. Mais il n'en va sans doute pas de même pour Tolède et Séville.

Tolède apparaît pour la première fois sur la *mappa mundi* du Beatus d'Osma, soit en 1086. Juste après, donc, son retour sous domination chrétienne (1085). Dans la mesure où cette ville, pourtant capitale politique et religieuse de l'Espagne wisigothique, n'avait pas encore été représentée sur les cartes des Beatus, on peut affirmer sans grand risque qu'il ne s'agit pas là d'un hasard. Il y a donc ici (en admettant cependant que le modèle perdu d'Osma ne mentionnait pas déjà Tolède) une volonté de bien marquer l'avancée chrétienne et la récupération d'une ville fondamentale. Le fait que Bernard de la Sauvetat, abbé de Sahagún, avait été nommé archevêque de Tolède en décembre 1086, pourrait être lié au choix de représenter la ville du Tage, puisqu'on sait maintenant que le Beatus d'Osma fut précisément composé à Sahagún[22]. Le manuscrit est certes antérieur à la nomination de Bernard puisqu'il porte la date de janvier ou juin 1086, mais il a certainement été composé sur plusieurs mois et l'on sait que les images étaient souvent ajoutées après le texte[23]. Quoi qu'il en soit, il y a donc là une allusion à un événement très récent. Tolède est à nouveau représentée par la suite sur les Beatus de Manchester, de Navarre et de San Andrés de Arroyo. Dans le même ordre d'idée, on notera la présence de Séville, en même temps que de Tolède, sur le manuscrit originaire de San Andrés de Arroyo.

[20] Beatus de Gérone, Turin, Manchester, Morgan 429 et San Andrés de Arroyo.

[21] « *Quo loco, sicut historiographi dicunt, caelum a terra et maria distinguuntur a terris* », Isidore de Séville, Etymologies, XV, 1, 70.

[22] Shailor, 1992.

[23] Le mois est abrégé en IN, ce qui peut renvoyer à janvier ou à juin.

Celui-ci est généralement daté de la première moitié du XIII[e] siècle. Faut-il alors le considérer comme postérieur à 1248, date de la Reconquête de Séville ? On ne saurait évidemment l'affirmer avec certitude. Retenons tout de même le fait qu'au XIII[e] siècle, l'artiste qui composa la *mappa mundi* du Beatus de San Andrés représenta une ville qui ne l'avait jamais été auparavant et dont on pensait certainement, si l'on situe le manuscrit avant 1248, qu'elle pouvait redevenir chrétienne comme jadis Tolède.

Ces quelques exemples de réactualisation des *mappae mundi* demeurent peu nombreux et ne permettent pas vraiment de parler de guerre sainte[24]. Ils n'en montrent pas moins une évolution notable des modèles cartographiques antiques. La volonté d'actualiser amène à la prise en compte de faits tels que l'occupation d'une partie de la Péninsule par l'islam ou la prise de Tolède. C'est peu, mais c'est assez pour indiquer l'intérêt que l'on portait à l'avancée chrétienne face aux musulmans, reflet au présent de l'ancienne christianisation du monde par les apôtres.

LES QUATRE BÊTES DE L'INTRODUCTION AU LIVRE II

Un second angle d'attaque est celui des quatre bêtes représentées dans l'introduction au livre I du *Commentaire* de Beatus. Il s'agissait là d'illustrer non pas un passage de l'Apocalypse mais plutôt Daniel VII, 1-7, en relation avec un autre épisode du même livre, Daniel II, 31, dans lequel Nabuchodonosor voit dans un songe prémonitoire une statue multicolore qui symbolise la succession des empires terrestres. Dans Daniel, les quatre bêtes symbolisent les quatre royaumes qui se succéderont sur terre[25]. Dans son son *Commentaire de Daniel*, saint Jérôme précise ce qui était resté vague dans le texte biblique et identifie chacun des empires : soit, dans l'ordre chronologique, Babylone (la lionne ailée), l'Empire mède et perse (l'ours), la Macédoine (le léopard) et enfin Rome, dont l'empire est représenté par une bête à dix cornes car il s'agit du plus néfaste de tous en raison de la persécution des martyrs[26]. On a relevé que le manuscrit de Saint-Sever, aujourd'hui conservé à Paris, introduisit un changement intéressant dans la légende relative à la première bête, traditionnellement associée à Babylone depuis saint Jérôme. De la lionne ailée, il est en effet dit : LEENA ALA AQUILE HABENS REGNUM BABILONIAM SIGNIFICANS NEC NON ET HISMAHELITARUM, soit « La lionne aux ailes d'aigle signifie le royaume de Babylone et aussi celui des ismaélites. » Or l'allusion aux Ismaélites est

[24] On notera également, sur le *mappamundi* du Beatus de Saint-Sever, la mention suivante pour la région Nabatéenne : « *Nabatea regio Sarracenorum ab Eufraten exurgens porrigitur in mare Rubrum.* » Voir SÁENZ-LÓPEZ PÉREZ, 2006, p. 285, et CABANOT, PON, 2013, p. 137 pour la légende qui est donnée d'après GAUTIER DALCHÉ, 1998 (pp. 135-139 pour le Beatus de Saint-Sever). La légende donnée dans ces deux derniers travaux améliore celle qu'avait donnée MILLER, 1895, p. 52.

[25] Les lignes qui suivent résument en partie (HENRIET, 2011b).

[26] *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, t. XXV, col. 528 B - 530 B.

absente chez saint Jérôme. On n'a guère insisté, en revanche, sur le fait que le plus célèbre des Beatus, originaire de San Miguel de Escalada et aujourd'hui conservé à New York, le Morgan 644, portait sans doute déjà la même légende bien qu'elle soit illisible aujourd'hui[27]. Depuis le milieu du xe siècle, par conséquent, la première bête renvoyait dans certains manuscrits aux Ismaélites. Or pour les lecteurs du manuscrit comme pour l'artiste, les « Ismaélites », ou descendants d'Ismael, fils d'Abraham et d'Agar, étaient les musulmans de la Péninsule. Est-ce vraiment à ces derniers que pensait l'auteur de la légende, ou bien le terme fut-il utilisé dans son seul sens biblique, à savoir les descendants d'Ismael dispersés dans les déserts de la Syrie, de l'Arabie et du Sinaï ? Il est difficile de trancher. En faveur de cette dernière solution milite le fait que les Ismaélites furent associés à la première légende, ce qui, chronologiquement, les éloignait totalement du présent pour les renvoyer à l'époque de Babylone et aux origines des empires. Si cette légende avait été d'abord pensée en référence aux Ismaélites du présent, ceux de la Péninsule, elle aurait dû logiquement concerner la quatrième bête… Il y a donc ici une forme de perception non historique des Ismaélites. Doit-on penser pour autant que le terme d'« ismaélite » ne renvoie pas du tout ici à l'islam ? L'affirmer serait sans doute aller trop loin, car pour tout lecteur d'un manuscrit de Beatus entre le xe et le xiiie siècle, le mot était aussi courant que fortement connoté. Il évoquait inévitablement l'islam. Il est donc difficile de ne voir aucune allusion aux musulmans dans cette légende, qui ne semble par être, par ailleurs d'origine patristique ou exégétique. Retenons donc cette idée qu'à partir du xe siècle, pour les artistes autant que pour les lecteurs, l'une des bêtes du songe de Daniel évoquait sans doute l'islam. Le refus d'historiciser cette équivalence ne permettait cependant guère de la comprendre comme une allusion à des événements à venir ou comme un discours bien structuré.

LE FESTIN DANS LE PALAIS DE BALTHASAR

La branche 2 des Beatus présente parmi ses principales particularités celle d'adjoindre au *Commentaire de l'Apocalypse* celui du livre de Daniel par saint Jérôme, lui aussi richement enluminé. Dans plusieurs manuscrits, à commencer par le Morgan 644, les artistes ont traité l'épisode du festin de Balthasar[28] en représentant le souverain et le prophète sous un arc en fer à cheval, parfois même composé de pierres rouges et blanches[29]. Ainsi qu'on l'a souvent

[27] Williams, 1992, p. 228, note à juste titre cette particularité pour les « *later Commentaries as the Saint-Sever* [f° 51] *and Las Huelgas* [f° 35v°] ». Elle est signalée pour le Beatus de Saint-Sever par Mezoughi, 1984, p. 276. Or la légende du Morgan 644, qui est en partie effacée donne : LEENA ALAS AQUILE HABENS REGNUM BABILONIUM SIGNIFICAT --- NON ---. Les mots manquants *(nec* et *hismaelitarum)* peuvent être en partie déchiffrés. Il me semble donc à peu près assuré que le Beatus de Saint-Sever n'a fait que copier ici un modèle appartenant comme le Morgan 644 à la branche 2.

[28] Daniel V, 1.

[29] Voir Morgan 644, f° 255v° ; Gérone, 253v° ; Urgell, f° 207 (arc outrepassé mais non bicolore) ; Valladolid, f° 204 ; Archivo Histórico Nacional, Madrid, 1097 B, f° 143 ; BNE, Madrid, Vitr. 14-2,

remarqué, c'est sans doute la mosquée de Cordoue qui a servi de modèle à cette architecture imaginaire. Peut-on voir là un motif anti-islamique, associant Balthasar au pouvoir musulman ? Certains l'ont suggéré[30]. Cette interprétation n'est cependant plus guère retenue aujourd'hui, le motif de l'artiste ayant plutôt été, de l'avis général, de représenter le palais royal de la façon la plus somptueuse possible.

Le cas du palais de Balthasar illustre parfaitement une donnée fondamentale pour toute étude des miniatures hispaniques : des motifs d'origine islamique pouvaient être utilisés sans arrière-plan idéologique. Ce point, essentiel, avait opposé à Spolète, en 1964, Otto Karl Werckmeister, tenant d'une présence forte d'un discours anti-islamique dans l'enluminure hispanique du xᵉ siècle, et Oleg Grabar, qui avait alors défendu la nécessité de bien séparer style et idéologie[31]. Ici, il semble difficile de mettre en cause le caractère essentiellement stylistique de l'emprunt à la mosquée de Cordoue : Balthasar peut difficilement être associé à un roi musulman, sans parler du prophète Daniel, qui lui révèle le sens de son rêve. Peter Klein a d'ailleurs remarqué que le roi et ses compagnons mangeaient à la façon « romaine » et non orientale[32]. Certes, Jérôme rapproche Balthasar et ses invités des hérétiques et l'on ne peut exclure que tel ou tel lecteur ait pu les associer à des musulmans, mais nous n'avons sur ce point ni preuves ni indices[33]. En revanche, et c'est sans doute l'argument le plus probant en sens contraire, les chrétiens n'hésitaient pas à reprendre la même alternance du rouge et du blanc pour embellir leurs églises : c'est le cas, dès la seconde décennie du xᵉ siècle, à San Cebrián de Mazote[34].

LE MEURTRE DES DEUX TÉMOINS ET LE SIÈGE DE JÉRUSALEM PAR L'ANTÉCHRIST

Parmi les enluminures les plus énigmatiques des Beatus figurent sans doute celles de la mort des deux témoins[35] et de la prise de Jérusalem par l'Antéchrist. L'Apocalypse ne mentionne en effet aucun siège, aucune chute de Jérusalem qui accompagnerait la mort des témoins. Or cette association se trouve dans la plupart des Beatus. Peter Klein a proposé d'y voir une double allusion à la présence musulmane. D'une part l'image du siège ferait allusion à la conquête de l'*Hispania*, laquelle est rapprochée de Jérusalem dans au moins un texte, la Chronique dite de 754. Par contrecoup, l'assassinat

---

fº 281vº (arc outrepassé mais non bicolore) ; Londres, fº 235 (arc outrepassé mais non bicolore) ; Turin, fº 200 (arc outrepassé mais non bicolore).

[30] Menéndez Pidal, 1958, p. 30 ; Williams, 1977, p. 77.

[31] Grabar, 1965.

[32] Par exemple Klein, 2001, p. 168.

[33] *Ibid*.

[34] Williams, 1994, t. I, p. 139.

[35] Apocalypse XI, 7-10.

des deux témoins renverrait à l'épisode des martyrs de Cordoue[36]. Cette interprétation a récemment été suivie en tout point par Carlos Miranda García-Tejedor[37]. John Williams a cependant montré que le siège de Jérusalem apparaissant combiné au meurtre des deux témoins dans les manuscrits des deux branches, il était présent dans l'archétype et par conséquent, nécessairement antérieur au fameux épisode des martyrs de Cordoue (850-859)[38]. Il reste à expliquer la présence de cette image du siège de Jérusalem. La *storia* (péricope précédant, dans chaque section, la *pictura* et l'*explanatio*) donne le texte suivant : ET CORPUS EORUM IN PLATEA CIVITATIS MAGNAE PROICIENTVR, QVAE VOCATVR SPIRITALITER SODOMA ET EGIPTVS, VBI ET DOMINUS EORVM CRVCIFIXVS EST, ce que l'on peut traduire par : « Leurs cadavres seront abandonnés sur la place de la grande cité, qu'on appelle selon le sens spirituel Sodome ou Égypte, là où leur Seigneur aussi fut crucifié[39]. » Prenant acte de la fin du verset « là où leur Seigneur fut crucifié », l'*explanatio* qui suit rapproche Sodome et l'Égypte de Jérusalem : « *utique in Ecclesia, quia Ierusalem restaurari non potest* » (assurément dans l'Église, car Jérusalem ne peut être restaurée)[40]. Le texte de Beatus se poursuit immédiatement après par une citation[41] : « *Erit Iherusalem conculcata usquedum conpleantur tempora gentium* » (Et Jérusalem sera foulée aux pieds jusqu'à ce que soient accomplis les temps des païens). C'est assurément cette citation qui explique la scène de la prise de Jérusalem, laquelle apparaît ainsi comme une illustration de l'*explanatio* et non de l'Apocalypse, ce qui est exceptionnel. Peter Klein a cependant très justement noté que le passage de Luc n'expliquait pas tout, car il n'y est pas fait mention de l'Antéchrist alors que dans les enluminures, ce sont bien lui et ses troupes qui prennent la ville[42]. Le problème est réel, mais il n'est pas certain que postuler un discours anti-islamique crypté aide à le résoudre. Les ilustrateurs semblent en réalité avoir combiné le passage de Luc présent dans l'*explanatio* avec la mort des deux témoins, qui était bien, elle l'œuvre de l'Antéchrist. On peut donc considérer que même si c'est par l'effet d'un montage assez complexe, tous les éléments permettant de comprendre l'image du siège de Jérusalem étaient présents dans le commentaire de Beatus. Peter Klein n'a d'ailleurs pas repris son interprétation anti-islamique dans certains commentaires récents de cette image. Il a en revanche proposé que l'archétype commun aux différentes familles de manuscrits ait utilisé un commentaire biblique illustré qui aurait suggéré ce modèle iconographique,

[36] KLEIN, 1976, pp. 103-105.

[37] MIRANDA GARCÍA-TEJEDOR, 2004, p. 136.

[38] WILLIAMS, 1994, t. I, p. 134.

[39] *Beati Liebanensis Tractatus de Apocalipsin*, p. 640. Rappelons que le texte des *storiae* n'est pas celui de la Vulgate.

[40] *Ibid.*, p. 642.

[41] Luc XXI, 24.

[42] Voir récemment KLEIN, 2002, p. 112.

alors que le texte, perdu, n'aurait pas été mis à contribution par Beatus[43]. C'est une possibilité. Notons cependant les difficultés qu'entraîne cette hypothèse. Postuler pour ce mystérieux commentaire une rédaction postérieure à 711 impliquerait l'existence d'un traité exégétique écrit en Péninsule (en tout cas s'il avait une orientation anti-islamique) entre cette date et 784, traité de surcroît enluminé, qui n'aurait laissé aucune trace. Si en revanche cette hypothétique œuvre avait été composée avant 711, la possibilité même que le couple d'images mort des deux témoins / siège de Jérusalem ait pu renvoyer aux persécutions musulmanes s'évanouit. Dans tous les cas, si cette solution est possible, elle ne semble pas très économique et n'apparaît pas nécessaire. Comme on l'a vu, tous les éléments dont l'artiste avait besoin se trouvaient dans le *Commentaire* de Beatus. Quant à l'orientation anti-islamique de ces deux images, elle apparaît finalement impossible à prouver, voire tellement cryptée qu'elle en devient peu vraisemblable.

LE CAVALIER DU BEATUS DE GÉRONE

Une autre enluminure a suscité de nombreux commentaires. Il s'agit du cavalier oriental représenté sur le manuscrit léonais de Gérone (sans doute Tábara, 975), l'un des Beatus qui contient le plus d'emprunts stylistiques à l'Orient[44]. Cette image est relativement mystérieuse dans la mesure où elle ne semble illustrer aucun passage particulier de l'Apocalypse ou de l'*explanatio*. Sa position, entre la *storia* tirée d'Apocalypse VII, 1-3, et son commentaire, a toute l'apparence d'un hasard codicologique. Le cavalier porte des habits et des armes qui renvoient clairement au monde oriental, comme l'ont clairement montré O. K. Werckmeister et O. Grabar[45]. Il ressemble beaucoup à la figure d'Hérode, évidemment négative, telle qu'elle est représentée dans le cycle christique en début du manuscrit (f° 15v°). Il est cependant impossible de voir dans le cavalier du f° 134v° une figure du mal ou de l'islam triomphant puisque, engagé dans un combat contre un serpent, il apparaît en réalité comme une figure triomphante du Bien. Carl-Otto Nordstöm a même pu parler à son égard d'« *imitatio Christi* illustration[46] ». John Williams, de son côté, pourtant peu suspect de voir facilement des représentations de l'islam dans les enluminures

[43] L'interprétation anti-islamique n'est plus présente dans les commentaires des Beatus de Manchester, d'Urgell et de Lorvão. Dans le volume d'études consacré au Beatus de Lorvão, Peter Klein suggère que le motif du siège de Jérusalem aurait été copié par l'archétype de Beatus « *de algun comentario ilustrado* », mais Beatus n'aurait pas utilisé le texte en composant son commentaire : Id., 2004, p. 94 (cette théorie avait été avancée par le même auteur, de façon générale et à propos d'Apocalypse XXII, 1-5, dans Id., 2001, p. 149). Yarza, 1994, p. 166, proposait aussi la possibilité d'un commentaire « *diferente del que aquí comentamos* ».

[44] Voir la mise au point de Williams, 1994, t. II, pp. 51-61.

[45] Werckmeister, 1965, pp. 937 *sq.* ; Grabar, 1953, p. 313 ; Id., 1971, p. 701.

[46] Nordström, 1977, p. 126.

de Beatus, fait remarquer que le colophon du manuscrit de Gérone mentionne le magnat « Fredenando Flagíniz », qui était alors à « *Villas Toleta civitas ad devellando Mauritanie* ». Il propose donc à titre d'hypothèse de voir ce cavalier comme « le portrait d'un guerrier de la Reconquête »[47]. Rien ne permet ni d'infirmer ni de confirmer cette hypothèse. Le colophon relie l'année 975 à un événement marquant pour les léonais[48], mais il reste informatif et ne commente pas cet épisode de la lutte entre chrétiens et musulmans dans le sens d'une sacralisation de la guerre. Si l'on accepte l'idée que la fascinante figure du Beatus de Gérone pourrait représenter un guerrier chrétien habillé à l'orientale, on remarquera tout de même que la scène est profondément a-historique. S'il y avait là une allusion à la lutte des musulmans contre les chrétiens, ce qui est impossible à prouver, elle se situerait donc sur un plan très général de lutte entre le Bien et le Mal.

LA GRANDE PROSTITUÉE ET BABYLONE MÈRE DES FORNICATIONS

L'enluminure la plus fréquemment retenue comme preuve d'une allusion directe à l'islam est celle qui illustre Apocalypse XVII, 1-2 tout en reprenant des éléments à Apocalypse XVII, 3-5. Le texte des *storiae* dit :

> Et l'un des sept anges qui portaient des coupes vint, et il me parla, disant ceci : « Viens, je te montrerai la damnation de la grande prostituée qui est assise sur les grandes eaux, avec laquelle ont forniqué les rois de la terre, et ceux qui habitent la terre se sont enivrés avec le vin de sa fornication. » Et il me transporta en esprit dans un désert. […] Et je vis une femme assise sur une bête écarlate, pleine du nom du blasphème, qui avait sept têtes et dix cornes. Et cette femme était vêtue de pourpre et d'écarlate, et elle était parée d'or, de pierres précieuses et de perles. Et elle avait dans sa main une coupe d'or pleine des abominations et des immondices de sa fornication et sur son front, un mystère, une inscription : « Babylone, mère des fornications et des abominations de la terre »[49].

[47] Williams, 1994, t. II, pp. 60-61.

[48] L'année 975 est de fait une année d'importants combats entre chrétiens et musulmans, avec en particulier la défaite de Gormaz, sur le Duero. À la tête de la coalition chrétienne se trouvait le roi léonais Ramire III, qui perdit pour l'occasion son majordome Ansur Gómez.

[49] « *Et venit unus ex septem angelis habentibvs fialas et locvtus est mecvm dicens: "Veni, ostendam tibi damnationem meretricis magnae sedenti super aquas multas, cum qua fornicati sunt reges terrae, et inebriati sunt qui habitant terram de uino fornicationis eius". Et pertulit me in heremum in spiritum.* […] *Et vidi mvlierem sedentem super bestiam coccineam plenam nomen blasphemiae, habentem capita septem et cornva decem. Et mulier erat circvmdata pvrpura et cocco, et adornata avro et lapide pretioso et margaritis, et habebat pocvlum avreum in manv sva plenvm abominationvm et immvnditiarum fornicationis eius, et in fronte eivs nomen scriptvm misterivm, "Babilon magna mater fornicationvm et execrationvm terrae"* », *Beati Liebanensis Tractatus de Apocalipsin*, t. II, pp. 802 et 805.

À ma connaissance, le premier à avoir interprété le personnage de la prostituée comme une personnification de l'islam est W. Neuss en 1931[50]. S'appuyant prioritairement sur le Morgan 644, W. Neuss constatait d'abord que dans les manuscrits de la branche 2, la prostituée était installée sur un divan de type oriental et non plus sur les « grandes eaux » comme dans la branche 1. Il s'intéressait ensuite à la couronne posée sur la tête de la prostituée, signalant que les dentelures étaient clairement d'origine maure. Surtout, à propos du Beatus dit de Facundus, commandité par Ferdinand Ier et la reine Sancha en 1047, il remarquait sur la couronne trapézoïdale de la prostituée la présence d'une demi-lune et affirmait en conséquence qu'il s'agissait « certainement » d'une allusion aux « ennemis de la foi mahométans »[51]. Cette orientation a été reprise et développée par des chercheurs aussi importants que P. Klein et J. Yarza et l'on peut considérer qu'elle s'est aujourd'hui largement imposée[52]. Elle pose une interprétation clairement anti-islamique d'Apocalypse XVII, 1-5, résultat des innovations apportées par le génial enlumineur Magius dans le Morgan 644 et reprises ensuite dans les manuscrits de la branche 2. À l'appui de cette analyse, donc, trois arguments principaux :

— La prostituée est désormais assise sur des coussins ou sur un siège à l'orientale, qui renvoient au monde matériel d'al-Andalus alors que le texte biblique parlait de « grandes eaux ».
— Elle porte désormais une curieuse couronne trapézoïdale surmontée de créneaux. Il y aurait là une représentation de murailles musulmanes ou de celles de Cordoue.
— Dans plusieurs manuscrits, depuis Magius et le Beatus Morgan 644, la prostituée porte sur l'image illustrant Apocalypse XVII, 1-2 une demi-lune à l'intérieur de la couronne, parfois aussi, mais moins souvent, lorsqu'elle est assise sur la bête[53]. Ce serait là, pour la plupart des meilleurs spécialistes de Beatus, le signe le plus manifeste de l'islamisation de son image[54]. Ainsi dans son commentaire du Beatus d'Urgell publié en

[50] Neuss, 1931, t. I, p. 200.

[51] « … *Sicher einen Hinweis auf die mohammedanischen Glaubensfeide* », *ibid.*

[52] On note tout de même parfois certaines hésitations. Ainsi, John Williams écrit à propos du Beatus Morgan 644 qu'il est possible que l'orientalisation de la prostituée ait eu pour but d'établir « une association négative avec la culture musulmane d'al-Andalus », mais il précise qu'il n'y a pas de preuves (*El Beato de San Miguel de Escalada*, p. 593). Dans Williams, 1994, t. I, p. 138, le même auteur se demande si l'orientalisation de la prostituée « *is meant to evoke Córdoba, or whether it is an effort more authentically to identify Babylon as an Oriental city* ». Les doutes n'existent pas, en revanche, chez Nordström, 1976, p. 32, qui écrit à propos du croissant sur la tour crénelée : « *which he* [*Neuss*] *believes to be a reference to Islam*, as of course it is » (je souligne). Peter Klein, de son côté, a clairement affirmé à plusieurs reprises le sens anti-islamique de cette image (Klein, 2002, p. 130 ; Id., 2001, p. 118). Dans le même sens, Sepúlveda González, 1979, pp. 139-145 ; Ead., 1986, pp. 420 *sq.* ; Silva y Verástegui, 1984, p. 298 ; Yarza Luaces, 1998, pp. 93 *sq.*, et 102, 232.

[53] Apocalypse XVII, 3-5.

[54] Voir cependant les réserves de John Williams.

2001, P. Klein signale qu'il y a là, « sans aucun doute », « une allusion à la culture et à la religion de l'islam, et donc à l'ennemi juré de l'Espagne chrétienne du nord »[55]. Analysant l'image suivante, qui montre la prostituée montée sur la bête à sept têtes et dix cornes, il suggère ensuite que le passage sur la prostituée « ivre du sang des saints et des martyrs de Jésus » pouvait être compris au Xe siècle comme faisant allusion aux martyrs de Cordoue. Même orientation pour une interprétation de la prostituée comme *« obvia referencia musulmana »* dans le commentaire au Beatus de Manchester, publié en 2002[56].

Les changements opérés par Magius et repérables dans les manuscrits de la branche 2 sont assurément un fait majeur. Leur interprétation, pour ce qui est d'Apocalypse XVII, 1-5, appelle cependant quelques commentaires. Reprenons les trois points décrits précédemment :

— L'apparition dans les enluminures d'un mobilier et de vêtements clairement orientaux n'a pas nécessairement une signification religieuse. Le Beatus Morgan 644 a été composé vers le milieu du Xe siècle dans le royaume léonais (San Miguel de Escalada), soit à une époque et dans une région où la culture matérielle était fortement marquée par les apports méridionaux et orientaux. En témoignent abondamment les nombreux textes jadis réunis par Cl. Sánchez-Albornoz dans un célèbre petit livre sur la vie dans le royaume de León « il y a 1 000 ans »[57]. La représentation du cavalier symbolisant le triomphe du Bien dans le Beatus de Gérone nous a déjà rappelé que l'accoutrement ou les attitudes orientales n'étaient pas forcément interprétables en termes idéologiques. Peter Klein lui-même a remarqué que les musiciens adorant l'Agneau étaient, dans la branche 2, « assis à la turque »[58]. De la même façon, rien n'indique que les habits de la prostituée aient été religieusement connotés. Pour Magius, si c'est bien lui, comme c'est probable, qui est l'initiateur de ce changement, l'orientalisation visait sans doute à mieux représenter ce que le texte biblique décrit comme des vêtements « de pourpre et d'écarlate » et des ornements « d'or, de pierres précieuses et de perles ». En d'autres termes, représenter la prostituée dans des habits orientaux était vraisemblablement le meilleur moyen de la montrer dans des habits de grand luxe.

— Le fait que la coiffe-couronne portée par la prostituée soit en forme de muraille est incontestable. Le but des enlumineurs semble clair : il s'agissait de rappeler que la prostituée était la personnification d'une ville,

[55] Klein, 2001, p. 118.

[56] Id., 2002, p. 130 : *« está sentada a la oriental sobre un cojín o especie de diván, portando prendas exóticas y con una corona de la ciudad que lleva almenas escalonadas (procedente de la arquitectura islámico-española) y con una media luna como emblema. Por tanto reptresenta de forma inequívoca a los musulmanes… »*. Association aux martyrs de Cordoue, en association avec le commentaire qui mentionne les ennemis de l'Église, *ibid.*, p. 133.

[57] Sánchez-Albornoz, 1926.

[58] Klein, 1976, p. 216, n. 689 ; Id., 1980, p. 97. Voir aussi Williams, 1992, p. 232.

Babylone. Dans le texte biblique, « sur son front, un mystère, une inscription : "Babylone, mère des fornications et des abominations de la terre". » Dans la tradition primitive, représentée par la branche 1, on avait choisi de ne rien inscrire sur le front de la prostituée. Dans la branche 2, on posa sur sa tête cette coiffe surmontée de murailles afin de bien indiquer qui elle était. Voir dans ces créneaux le symbole d'une ville musulmane, Cordoue par exemple, sous prétexte que l'on y trouvait des enceintes crénelées, ne semble pas nécessaire. John Williams a d'ailleurs remarqué que l'on trouvait aussi des créneaux dans l'église de Valdedios et surtout dans la représentation de la Jérusalem céleste qui se trouve dans le Morgan 644 de Magius[59]. Une église, la Jérusalem céleste, voilà qui nous éloigne bien de l'islam. Le plus vraisemblable est donc que les enlumineurs choisirent de mettre sur la tête de la prostituée des murailles symbolisant Babylone, sans qu'une connotation islamique particulière leur soit attachée.

— Depuis W. Neuss, le premier argument avancé, celui qui doit à coup sûr emporter la conviction, est la présence d'un croissant de lune à l'intérieur de la couronne. Or ici précisément, c'est la possibilité même d'une référence à l'islam qui doit être rejetée. En effet, au xe siècle, le croissant de lune n'était pas un symbole de l'islam. Il apparaît doté de ce sens dans l'Empire ottoman, à partir des xiie et xiiie siècles, mais certainement pas dans la péninsule Ibérique du haut Moyen Âge ou encore du Moyen Âge central. Mais alors, pourquoi un croissant de lune ? Selon toute probabilité, la raison de ce choix se trouve quelques folios avant les images de la prostituée de Babylone, tant dans le texte de l'Apocalypse que dans l'*explanatio* et dans les enluminures. En effet, en Apocalypse XII, Jean décrit une figure de femme : « Et on vit un grand signe dans le ciel : une femme enveloppée du soleil, la lune sous ses pieds, sur sa tête une couronne de douze étoiles. Elle était enceinte[60]… » Cette femme était traditionnellement interprétée comme l'Église dans l'exégèse, ce qui était aussi souvent le cas de la lune. Dans l'*explanatio* de Beatus, cependant (et il semble que le texte soit bien de Beatus), il est précisé que ce qui se trouvait sous le personnage féminin n'est pas la véritable Église mais bien son contraire : « Ce qu'elle a sous les pieds semble appartenir à l'Église, mais ce n'est pas l'Église sinon une congrégation maligne qui attire vers cette Église depuis les étoiles supérieures, avec le dragon qui est le diable et son pseudo-prophète, de telle sorte qu'elle exige toujours des associés avec lesquels elle sera précipitée dans la Géhenne[61]. » En

[59] Id., 1994, t. I, pp. 138-139.

[60] *« Et signvm magnvm visvm est in celo: mvlier amicta sole et lvna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarvm duodecim, et in vtero habet », Beati Liebanensis Tractatus de Apocalipsin*, t. II, p. 656.

[61] *« Ista pars, quae sub pedibus est, ad ecclesiam uidetur pertinere, sed ecclesia non est, quia congregatio maligna est, quae de superiores stellas cum dracone, diabolo et suo pseudopropheta,*

plaçant un quartier de lune sur la coiffe de la prostituée, Magius voulait donc sans doute rappeler que celle-ci représentait une anti-Église, une « *congregatio maligna* ». C'est d'ailleurs aussi un croissant de lune qu'avait représenté le même Magius sous la « *mulier amicta sole* » d'Apocalypse XII, 1 (alors qu'on trouve une lune circulaire dans la branche 1), ce qui renforce la similitude entre les deux images.

Plus rarement, l'image de la prostituée montée sur la bête aux sept têtes et aux dix cornes, image qui suit celle de la prostituée à la couronne, a aussi été interprétée comme une personnification de l'islam. Le responsable en est C.-O. Nordström qui, en 1976, a attiré l'attention sur la couleur de la bête[62]. Dans le manuscrit de Gérone, celle-ci est « bleu vert », avec de nombreuses taches circulaires noires sur son corps. Carl-Otto Nordström a certainement raison lorsqu'il écrit que les taches noires sont les « noms blasphématoires » dont parle le texte de l'Apocalypse. Il me semble en revanche beaucoup plus douteux que le vert de la bête et le noir des taches renvoient, comme le propose le même C.-O. Nordström suivi, récemment, par C. Miranda García-Tejedor, aux « couleurs de l'islam »[63]. Non seulement cette notion n'avait rien de canonique dans l'Espagne du xe siècle, mais encore le blanc aurait sans doute eu au moins autant de titres à revendiquer ce statut (c'était la couleur des omeyaddes, par opposition au noir des abbassides). Surtout, l'utilisation du noir et du vert dans les enluminures du Beatus de Gérone va totalement contre cette interprétation. Ainsi le vert est la couleur la plus utilisée pour les ailes des anges et il est aussi très présent sur le vêtement des apôtres Thomas et Bartholomé (et aussi Mathieu dans une moindre mesure). Quant à l'association entre le noir et le vert elle ne veut strictement rien dire, puisque trois des quatre anges adorant l'agneau dans la grande composition du fo 137 portent un vêtement dont la partie supérieure est verte et ornée d'une sorte de frange présentant des médaillons noirs, plus noirs même que les médaillons en réalité gris de la prostituée chevauchant la bête.

On le voit, il n'est pas nécessaire d'aller chercher un discours anti-islamique crypté pour expliquer les deux enluminures illustrant, dans la branche 2, Apocalypse XVII, 1-5.

Dans quelques cas très rares, l'examen des enluminures réparties dans les manuscrits du *Commentaire* de Beatus permettent de repérer sinon un discours sur l'islam et la nécessité de lutter contre lui, du moins une allusion à sa présence. Les seuls cas me semblant dignes de mention sont les *mappae mundi* et, sans doute, la légende des quatre bêtes du songe de Daniel. Dans une moindre mesure, le cavalier du Beatus de Gérone peut laisser place à un doute

ad hanc ecclesiam pertrait, ut semper sibi socios requirat, cum quos precipitetur in gehenna », *Beati Liebanensis Tractatus de Apocalipsin*, t. II, p. 659.

[62] Nordström, 1976, p. 36.

[63] Miranda García-Tejedor, 2004, p. 172 et n. 666 (ce qui ne s'invente pas).

raisonnable. Or toutes ces images ont un point en commun : elles sont parmi les très rares enluminures qui n'illustrent pas un passage de l'Apocalypse mais qui se réfèrent à son commentaire, l'*explanatio* (voire, dans le cas du cavalier de Gérone, qui n'illustrent rien du tout). On a donc le sentiment que lorsqu'une timide tendance à l'actualisation voit le jour, c'est en marge du texte biblique et non en son cœur. Il est en effet des types de sources qui se prêtent au discours historiciste et à la cristallisation d'une idéologie de guerre sainte, ainsi les chroniques ou la littérature polémique ; et il en est d'autres dont la nature implique de se situer dans une autre logique temporelle : c'est le cas de l'exégèse et aussi, au moins jusqu'à un certain point, de la liturgie. Les images n'appartiennent sans doute à aucune de ces catégories mais dans le dossier des Beatus, elles relèvent d'une logique exégétique qui les situe loin de l'histoire au présent et qui envisage avant tout la lutte entre le Bien et le Mal dans un cadre ecclésiologique. Comme l'a écrit Noureddine Mezoughi, « ce commentaire transcende tout événement historique trop précis[64] » : une constatation applicable aux images l'ayant accompagné durant plus de quatre siècles.

[64] Mezoughi, 1984, p. 28. Le même auteur écrit aussi que « pas une ligne de Beatus ne mentionne expressément un ennemi pourtant présent aux portes mêmes des Asturies. C'est à peine si, au détour d'une image, on peut songer à une allusion à ces diaboliques et familiers ennemis. Il faut une grande subtilité des iconographes modernes pour en deviner l'éventuelle portée. C'est peu pour des relations conflictuelles parfois sanglantes sur le terrain. C'est simplement parce que l'Islam n'est, somme toute, qu'un trop petit problème pour le vaste propos de Beatus » (*ibid.*).

MEMORIA VERBAL Y MEMORIA VISUAL

EL LENGUAJE DE LA GUERRA SANTA EN EL PIRINEO OCCIDENTAL (SIGLOS X-XIII)

Fermín Miranda García
Universidad Autónoma de Madrid

> Prologo de la perdición de Espayna por grant traycion quoando moros conquerieron Espayna sub era de DCC et II aynnos […]. Et ouo y grant matança de Christianos, e perdiose y el rey Rodrigo […]. Estonç se perdió Espayna entroa los puertos […]. Et en estas montaynas se alçaron muyt pocas gentes […]. Et ouo grant enuidia entre eyllos, et sobre las caualgadas barayllauan; e ouieron lur acuerdo, que enuiassen a Roma por conseyllar como farian al apostoligo Aldebrano que era entonç; et otrossi, a Lonbardia, que son omes de grant iusticia, et a Francia. Et estos embiaronlis dizir que ouiessen rey por qui se caudeyllassen […], como omes que se ganauan las tieras de los moros[1]…

Podría resultar extraño comenzar el estudio del tema que nos ocupa con un texto cuyo interés parece completamente ajeno al mismo[2]. Pero, precisamente, esa ausencia de un relato bélico-religioso resulta tan reseñable en una construcción narrativa, pero también jurídica, de semejante relieve, el prólogo del *Fuero General de Navarra*, que pretende articular la base ideológico-institucional de la monarquía navarra en un contexto peninsular radicalmente cruzadista y apenas veinte años después de la destacada participación de Sancho VII en la campaña de Las Navas[3].

Por el contrario, ofrece una visión profundamente laica del inicio del reino y de la proclamación del primer rey, salvo para señalar la gran mortandad de cristianos en la batalla que perdió Rodrigo. Sin duda, la religión constituye un elemento subyacente, pero no parece protagonista, sino como una parte del enfrentamiento natural con los musulmanes, y como poso de la lógica articulación del sistema feudal, donde la necesidad de un monarca no tiene tanto que ver, en este caso, con la propia guerra contra el islam como con evitar las luchas internas y organizar el reparto del botín, como parecen presentarse las tierras «que se ganaban a los moros».

Pero, del mismo modo, el *Liber Regum*, escrito una generación atrás, en coincidencia con la etapa de intenso enfrentamiento hispanocristiano con los

[1] Utrilla Utrilla, *El Fuero General de Navarra*, t. I, pp. 152-153.

[2] No cabe realizar aquí un estudio ni repertorio de la extensa bibliografía sobre la «guerra santa». Además de las citas que se produzcan en relación con los diversos aspectos tratados, cabe remitirse de modo general, para el mundo hispánico, al contenido y análisis de la historiografía previa de Flori, 2003; Baloup, Josserand, 2006b, o Bronisch, 2006c.

[3] Miranda García, 2012, y todo el volumen de Ayala Martínez, Ríos Saloma (eds), 2012.

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 279-296.

almohades que se abre en Alarcos y culmina en Las Navas de Tolosa[4], y más que probable fuente de inspiración al prólogo del *Fuero General*[5], resulta también «muy laico», pese a que su anónimo autor parece conocer algunos de los relatos con mayor carga sacralizadora que se habían construido en los siglos anteriores, incluida la propia *Crónica Albeldense* que aporta la primera información cronística sobre el nacimiento del reino.

José María Lacarra ya alertó sobre ese proceso de secularización del ideario de la monarquía navarra desde la restauración de 1134, y otros autores posteriores, aunque con matices importantes, han destacado cómo el acercamiento de los soberanos navarros del siglo xii a la defensa de determinados valores, incluida la acción militar, se inscribe en un cuadro de intereses mucho más mundanos e inmediatos[6].

Si la mirada se sitúa unos dos siglos atrás, en el entorno del año 1000, parece advertirse una situación bien diferente, aunque, por desgracia, las fuentes pirenaicas analizadas, que se corresponden en el tiempo con los reinos de Pamplona, Pamplona-Aragón y, en su última etapa, Navarra, resultan especialmente escuetas en este terreno, y tal vez abren más incógnitas que soluciones. No solo por lo escasas sino porque además, hasta las últimas décadas del siglo xi, la «refacción» de diplomas constituye una práctica habitual, con los problemas añadidos de interpretación que eso supone. Así pues el hilo conductor que nos lleve desde la fecha de partida a la de llegada se presenta difícil de seguir. En algunos puntos, otro tipo de fuentes, como la hagiotoponimia o el —escaso— arte pueden facilitar algunas pistas, pero, con todo, el relato que sigue puede ofrecer una cierta idea de impulsos discontinuos donde cabrá encontrar más de un hueco en el discurso.

«DEUS ADIUVET»

En un primer tiempo, ya analizado en este terreno y que podemos hacer coincidir con la producción de los grandes códices riojanos de finales del siglo x, el elemento religioso, y santo, y sacro de la guerra se transmite en un marco de sabor claramente apocalíptico, donde los combatientes terrestres imploran la ayuda del cielo.

Si recordamos las bien conocidas palabras que dedica la *Crónica Albeldense*, del códice del mismo nombre, a la memoria de Sancho I Garcés, el primer rey de Pamplona (o eso sugiere la *Albeldense* y con ella la historiografía actual), esa es la imagen que se produce.

> En la era 943 [año 905] surgió *(surrexit)* en Pamplona un rey de nombre Sancho (*Sancio*) Garcés. Muy unido a la fe de Cristo fue hombre

[4] Sobre el debate historiográfico acerca de las fechas de composición del *Liber Regum,* véase Martín, Viruete, 2011; y de modo más general, el número que le dedica la revista *e-Spania,* véase Martin (dir.), 2010.

[5] Así lo considera, por ejemplo, Lacarra, 1972, p. 19.

[6] *Ibid*., p. 35; Ramírez Vaquero, 2011; Miranda García, 2012, passim.

> devoto, piadoso entre todos los fieles y misericordioso con los católicos oprimidos. ¿Para qué decir más? *(Quid plura?)* [...] Luchador contra los pueblos ismaelitas, causó muchos estragos entre los sarracenos [...]. Finalmente, expulsados todos los condenados [...] abandonó el mundo. Sepultado en el pórtico de San Esteban, reina con Cristo en el cielo.
>
> Sobreviven los hijos de [García I] en su tierra, a saber, Sancho y su hermano Ramiro, a los que Dios omnipotente guarde *(custodiet)* por espacio de muchos años[7].

Desde el primer momento, puede intuirse un juego con el nombre Sancho *(Sancio)* y su santidad. La etimología real no se ha establecido, aunque con toda seguridad nada tiene que ver con *sanctus* ni sus posibles derivaciones[8]. Pero las posibilidades que ofrece la práctica homofonía Sancius-*Sanctius* resulta evidente, y el cronista no pierde la ocasión, con su insistencia en que nos percatemos del nombre del monarca *(rex* nomine *Sancio).* De hecho, en ocasiones no muy posteriores la diplomática pamplonesa —y no solo— nos ofrecerá más de un ejemplo en el que un monarca Sancho figura con la grafía Sanctius-Santius[9].

Ese *Sancio* formaría así parte del *«quid plura?»* con que se asombra al autor, como si en él se encontrase la explicación del *surrexit* con que se inicia el texto, del éxito de sus empresas, y finalmente de que reine (Sancho y santo) con Cristo en el cielo. Un emparejamiento Cristo y Sancho que nos anunciaba ya el propio término *surrexit. «Sancius surrexit»* como *«Christus resurrexit»* o, si se prefiere, si Cristo *resurrexit* es porque, previamente —como Sancho, o Sancho como Cristo— *surrexit.* Los ejercicios retóricos y su interpretación pueden ser variados, pero unos y otros llevan a situar a Sancho-*Sancius-Sanctius* en un plano muy cercano a Cristo.

Todo ello sin perjuicio de que el nombre forme parte de los linajes nobiliarios pamploneses al menos desde dos generaciones antes y que, por tanto, difícilmente se puede vincular su uso primigenio con el desarrollo de la guerra contra los andalusíes[10], que solo ahora adquiere auténtica carta de naturaleza.

En todo caso, parece evidente que el texto establece una relación incuestionable entre las acciones de guerra del monarca contra los musulmanes y —con independencia del nombre— la santidad que tras su «abandono del mundo» *(migravit a seculo)* le lleva a reinar con Cristo en el cielo. Pero llama también la atención esa imagen de la propia guerra como una obra de misericordia

[7] *Crónicas asturianas: Crónica Albeldense.*

[8] Todavía a finales del siglo XIII Juan Gil de Zamora jugaba con esa posibilidad: «*Sancius dicitur quasi sanctus*» (véase Henriet, 2000, pp. 83-84). La primera mención conocida se encuentra al parecer en su versión femenina, *Sancia*, en Tácito (*Annales* 6, 18), según recoge, en un contexto más general, Mariner Bigorra, 1961-1962.

[9] Así, Sancho II Garcés figura como *Santius* en uno de los escasísimos diplomas de esta época de cuya autenticidad no se duda, datado en 991 (*Documentación medieval de Leire* [*siglos IX a XII*], nº 12), y como *Sanctius* en otro de 1049 de factura más complicada (*ibid.*, nº 45). Otro tanto ocurre con Sancho III el Mayor (*ibid.*, nºs 24, 45, 188 para *Sanctius* y nº 87 para *Santius*).

[10] Como patronímico —*Asenar Sanzones de Larron*— en las «Genealogías de Roda» (Lacarra, 1945, p. 240).

destinada a liberar a los cristianos oprimidos, probablemente los mozárabes que habitaban las tierras conquistadas por el rey[11]. Méritos todos ellos que permiten implorar para el monarca coetáneo del códice, Sancho II, y para su hermano y brazo armado, Ramiro, la protección *(custodiet)* divina.

De hecho, el conocido retablo miniatura del fº 428vº del *Códice Albeldense*, reproducido con interesantes variantes y coincidencias en el fº 457 de su hermano menor *Emilianense*[12], y que representa a Ramiro armado con una lanza, constituye casi la única referencia directa a la actividad militar de la monarquía al margen de la propia crónica. Sin embargo, el códice guarda un importante conjunto de poemas hímnicos, donde se implora directamente la ayuda celestial, pero que aparece significativamente exento de referencias expresas a la guerra, como si utilizar términos vinculados a la violencia en unos textos dirigidos a Dios y sus santos pudiera considerarse ofensivo[13]. El escenario bélico apenas puede intuirse cuando se solicita la palma de la victoria para el rey Sancho II *(Redemptor, Sancioni da victoriae palmam)* y que Ramiro, el caudillo militar sea iluminado (¿en la estrategia del combate?) por san Miguel, el general celestial por excelencia *(Inlustra, Sancte Micael, Ranimirum luce)*.

Parece pues que el *Códice Albeldense* establece un doble plano retórico: hacia los hombres con la *Crónica* y hacia Dios y sus santos con los poemas. Este planteamiento ayuda sin duda a entender el *Códice* como un todo, donde cada apartado tiene su finalidad, y por tanto también el lenguaje que se adopta.

En ese segundo nivel habría que incluir el importante papel de las advocaciones de diversas iglesias y ermitas. En este final del siglo x no solo se cuenta con diversas dedicaciones a ese mismo san Miguel[14], ejemplificadas de modo singular en la ermita de Villatuerta y su conjunto relivario, sino que también hacen acto de presencia las referencias al primer mártir de la fe cristiana, bajo cuyo patrocinio se sitúa el propio panteón regio de san Esteban de Deyo, o las también mártires, mozárabes en este caso (851), con la consiguiente carga de combate espiritual que eso supone, Nunilo y Alodia, cuyas reliquias se custodiaban en Leire desde finales del siglo ix pero que, significativamente, contaban con un pequeño monasterio cerca de Nájera desde los años inmediatamente posteriores a la conquista cristiana del siglo x. Todavía en 1097 Pedro I les dedicaría una capilla en la ciudad de Huesca de donde procedían y que había ocupado poco antes[15]. Menos evidente, aunque con pleno sentido, resulta vincular con esta imagen protectora del cristianismo combatiente la advocación de Jesús como Salvador, aunque está presente como Redentor en los himnos de Albelda. Con todo, su patrocinio sobre el mismo monasterio de

[11] Miranda García, 2011b, pp. 226-227.

[12] Biblioteca del monasterio de San Lorenzo de El Escorial, D.I.1 (Emilianense) y D.I.2 (Albeldense). Una reproducción reciente en Bango Torviso (ed.), 1993, pp. 76-77. Sobre las coincidencias y variantes, véase Miranda García, 2007.

[13] Díaz y Díaz, 1979, pp. 351-370.

[14] Miranda García, 2013.

[15] Fortún Pérez de Ciriza, 1993, pp. 81-83 y 439.

Leire que guardaba las reliquias de las santas mozárabes parece digno de mención; la plausible vinculación de sus orígenes con la expansión carolingia de comienzos del siglo IX al sur de los Pirineos que ha sostenido Luis Javier Fortún[16] se enmarcaría así perfectamente en el programa ideológico que el imperio construyó en torno a su expansión territorial.

Este programa ideológico tendría su reflejo escultórico a través de los relieves de la ermita de San Miguel de Villatuerta, consagrada (971-978) en esos mismos años en que se cierra el *Albeldense* (976), con la presencia del rey y del obispo de Pamplona según reza la inscripción conmemorativa, y que recoge, de acuerdo con las propuestas más habituales, la ceremonia de entrega de la cruz al rey camino de la batalla (procedente del ritual hispanogodo *Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur*) y escenas del Libro de Daniel, muy presente en los himnos albeldenses como símbolo del clero custodio de la verdad religiosa en momentos de tribulación[17].

Aunque Alexander Bronisch[18] ha manifestado su serio escepticismo ante esta interpretación de los relieves, en sí mismos y en relación con el lugar de donde proceden, no propone una alternativa clara, y a quien esto suscribe la propuesta tradicional le sigue pareciendo la más plausible. Y no solo porque permite vincular las imágenes y su cronología con el llamado neogoticismo de la producción codicológica albeldense, sino, pese a los reparos del excelente investigador alemán también en este terreno, por el propio contexto y entorno de la elevación de la ermita, consagrada al jefe de los ejércitos celestiales por el obispo y en presencia del rey; y situada en la principal vía de comunicación del reino, entre Pamplona y Nájera, en el centro geográfico del territorio, a una jornada de la zona fronteriza del Arga medio y a muy poca distancia del panteón regio de Deyo y del monasterio de Irache, de origen incierto (su primer abad conocido, en el año 958, presenta un nombre de origen godo, Theudano) pero con toda probabilidad vinculado al ámbito cultural riojano de Albelda y San Millán[19].

En cualquier caso la imagen de la relación de Sancho I y de la dinastía en su conjunto con la dimensión santa de la guerra contra el islam acabó por proyectarse sobre esa documentación cuya factura diplomática presenta tantos problemas. Con todo, no cabe duda de que, cuando menos, remite esa visión al tiempo que pretenden las datas y dispositivos, y, en consecuencia, o bien constituía la imagen que de ese momento se tenía cuando se reelaboraron, o bien se apoyaban en textos efectivamente construidos entonces y sobre esas premisas ideológicas e ideográficas.

En una fecha tan cercana a la compilación albeldense como 991, el propio Sancho II atribuía a su hermanastro Ramiro, fallecido en la batalla de Torrevicente

[16] *Ibid.*, pp. 73-76.

[17] Silva Verástegui, 1984, pp. 158-161; Martínez de Aguirre Aldaz, 1996; Poza Yagüe, 2004; o Miranda García, 2011b, pp. 232-238.

[18] Bronisch, 2006c, pp. 388-389.

[19] Lacarra, *Colección Diplomática de Irache*, nº 1; García Fernández, 1989, p. 11.

(981) en auxilio de Galib frente a Almanzor, epítetos santificantes que el *Initium regum Pampilonie* de la *Crónica* había reservado para su abuelo *(migrabit a seculo)*, gracias a su triunfo en el combate de la vida *(huius vite certaminis)*[20]. Una vez más, el esfuerzo militar contra los musulmanes —o algunos de ellos— constituye un mérito para la salvación.

Pero la imagen de santo militante resulta especialmente reiterativa a propósito del abuelo, Sancho Garcés I, al que un diploma procedente de San Juan de la Peña que pretende remontarse a la imposible fecha de 928 (apenas tres años después de la muerte del monarca), le califica de «*domnus et gubernator de patria et defensor populi*», además de atribuir su ascenso al trono a la intervención divina *(Erexit Deus regem)*, en un relato muy inspirado en la producción albeldense[21]. Todavía en 1045 su descendiente García III recordará que la conquista que aquel efectuó del castillo de Monjardín (Deyo), tras expulsar a los musulmanes de las montañas, estuvo vinculada a la petición —y obtención— de la ayuda de Dios y de santa María[22].

En sus relatos, auténticos o manipulados, los diplomas monásticos introducirán un importante elemento de intermediación, las oraciones de los propios eclesiásticos, quizás más necesarias si cabe en aquellos casos en los que la memoria sobre el monarca aludido no contaba con una especial tradición de combate continuado contra el infiel. Tal es el caso de Sancho III, al que un diploma manipulado de Leire atribuye la ayuda divina en la expulsión de los bárbaros musulmanes *(ad expellendam gentem barbaricam)* del valle de Falces (1015), previa la intercesión de los santos *(intercedentibus sanctis)* y las oraciones de los siervos de Dios *(orantibus servis Dei)*, lo que le habría impelido a cumplir su promesa de premiar al monasterio si obtenía la victoria. Aunque este tipo de ofertas sobre espacios pendientes de conquista será más propia —pero no exclusiva— de etapas posteriores, como el entorno de 1100 en que el diploma original pudo haberse manipulado[23]. También la referencia a los musulmanes como bárbaros, que sin duda introduce un matiz más peyorativo que el de simples extranjeros de la etimología latina y seguramente de carácter religioso, nos remite a textos algo posteriores. Otros elementos, sin embargo, como la propia idea de la guerra como medio de expulsión del enemigo ya figuraban también en el relato albeldense, aunque no pueda concluirse que se plantee, todavía, con un ideal de «recuperación», pese a tratarse en este caso de una zona de frontera muy fluida e incierta en las convulsas décadas anteriores.

[20] *Documentación medieval de Leire (siglos IX a XII)*, nº 9.

[21] UBIETO ARTETA (ed.), *Cartulario de San Juan de la Peña*, nº 14.

[22] «*… Expulsa gente sarracenorum a montanis, peruenit ad predictum castrum. Sed et rex* […] *venit in ecclesia Sancte Marie de Yrach ubique precatus auxilium omnipotentis Dei et intercessionem sanctissime virginis Marie, abiens, cepit castrum*» (LACARRA, *Colección Diplomática de Irache*, nº 8).

[23] *Documentación medieval de Leire (siglos IX a XII)*, nº 17, año 1015; FORTÚN PÉREZ DE CIRIZA, 1993, pp. 324-325.

Conviene con todo matizar esta visión bélico-religiosa de las relaciones con el islam como algo sistemático. Apenas quince años después del cierre del *Códice Albeldense*, y en paralelo a la culminación del *Emilianense*, las *Genealogías* del *Códice de Roda* relataban con toda naturalidad los vínculos familiares de los linajes de la tierra con sus vecinos musulmanes, sin mención directa alguna a la guerra. Más allá de lo escueto del lenguaje del texto rotense, no todo parece guerra santa en la memoria oficial del año 1000.

«DEUS DAT»

La conquista de Calahorra en abril de 1045 cierra el ciclo de conquistas propiamente pamplonesas. Esta victoria movió a García III a realizar de inmediato diversas donaciones como agradecimiento a Dios omnipotente con cuya ayuda habría arrebatado la ciudad a los musulmanes o, en otro texto, de quien la habría recibido directamente[24].

En los años y meses previos a la campaña, estas frases se habían visto precedidas en diversos diplomas del monarca por otras de igual ardor vindicativo[25].

Diversos autores y, en especial, Carlos Laliena[26] ya han llamado la atención sobre la carga ideológica de estos textos, que apoyan su argumentación en el daño sufrido como castigo por los pecados, el derecho a usar la violencia para arrebatar sus tierras a los bárbaros sarracenos y la voluntad divina de amparar esa guerra y otorgar la victoria a los cristianos.

La concesión de una serie de privilegios a la seo calagurritana en el año 1046 resume de algún modo en su preámbulo todas estas cuestiones[27].

[24] «*Cuius adiutorio, preclaram urbem Calagurram tulimus de manibus paganorum et restituimos eam iuri christianorum*» e, incluso, que «*tradidit nobis hanc urbem Calahurram de manu paganorum*» (Rodríguez R. de Lama [ed.], *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, nº 6 y Ubieto Arteta [ed.], *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, nº 235).

[25] Así en la carta de arras de 1040 prometía su esposa Estefanía que, «*si Deus omnipotens michi aliquid concessit pro sua magna misericordia de partibus terre hismaelitarum aut castra aut villas, omnia tradam tibi possidenda*»; y apenas unos meses antes de la conquista de Calahorra se lamentaba «*dum mei regni in partibus plurimis in locis sancte Dei matris Ecclesie desolationem prospicerem et nostris uel parentum nostrorum pecatis exigentibus in tantum loca sanctorum ocuppata esse seu, quod uerius est, destructa a barbaris nationibus uiderem*» (Rodríguez R. de Lama [ed.], *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, nºs 3 y 4). Esta última fórmula se repite, de modo literal en la dotación de Santa María de Nájera de 1052 (*ibid.*, nº 13), de complicada factura.

[26] Laliena Corbera, 2009, pp. 189-191. Al margen de los problemas de transmisión textual, el autor considera básicamente auténticos los diversos preámbulos que aquí interesan.

[27] «*Quia multa mole peccaminum pressi* […], *parentes nostri et ob id diuina protectione nudati desirabilem terram Ispaniarum multo iam exacto tempore misere et orribiliter perdiderunt quam nos, nostro iam tempore, simul cum Calagurritana urbe, uirtute miserationis diuine magis quam nostro conamine uel nostra bona actione, pagana impietate uiolentiaque aliquatenus repressa, recuperare aliquatenus iam cepimus atque possidere; pro inde ego rex Garsia* […], *omnipotenti Deo gratias debitas referens* […], *quique et magnopere iuuit ad capiendam tam famosissimam*

A partir del análisis del profesor Laliena, merece la pena resaltar algunas cuestiones que permiten situar esas líneas en el conjunto del discurso que aquí se sigue.

Cabría apuntar, en primer lugar, que marcan el cénit del proceso retórico iniciado a finales del siglo x, y, sobre todo, que señalan algunas pautas interrumpidas de inmediato, si bien se recogerán, en otras circunstancias, a finales del siglo xi. Además, este despliegue retórico encaja a la perfección en el contexto de la compleja ritualización del poder que se alcanza con este monarca[28].

Por otro lado la idea de la pérdida por culpa del pecado, había permanecido hasta ahora ausente del relato narrativo y documental propiamente pamplonés. Con todo, no se trata tanto de una pérdida territorial en sí misma, aunque se aluda a la *«terra Hispaniarum»* o a la *«terra Ismahelitarum»*, cuanto a de una pérdida religiosa, de lugares santos *(loci sancti matris Ecclesie)*, en este caso claramente simbolizados en la antigua sede episcopal calagurritana. Tampoco queda claro, además, hasta qué punto ese pecado y pérdida se remontan a la conquista musulmana de la Península o a la recuperación de la propia ciudad por Abd al-Rahman III en 963 tras la primera conquista de Sancho I (923) y varios cambios en su posesión[29]. La mención a los antepasados directos del rey *(parentes nostri)*, parece remitirse a ese tiempo relativamente cercano más que al remoto de la «pérdida de Hispania» y constituiría así una clara referencia al reinado de García I, cuyo relato se sustanciaba con una significativa brevedad ya en el propio *Initium*.

En relación con ello, otra importante novedad se constituye en torno a la idea de «restitución» *(restituere eam iure christianorum)* y «recuperación» *(recuperare aliquatenus iam cepimus atque possidere)*. Aunque se trate de un lugar concreto y que ya había estado previamente en manos pamplonesas, lo que ayuda a matizar la carga de los términos, supone una construcción que empieza a alentar una de las ideas clave de la guerra en los siglos posteriores.

Por último, en este breve repaso, un elemento fundamental en relación con la santificación del esfuerzo bélico: el papel de la intervención divina se acentúa. Ya no se trata tan solo de buscar la protección divina mediante la oración y las buenas obras (bélicas o pacíficas), sino de que Dios auxilia *(adiuvat)* hasta el punto de considerar su participación más importante que la del propio monarca *(uirtute miserationis diuine magis quam nostro conamine uel nostra bona actione)* e, incluso, convertir a este último en mero recipendiario de la victoria celeste *(tradidit nobis hanc urbem Calahurram de manu paganorum)*. La generosidad divina puede además ampliarse a la entrega de otros castillos y poblaciones situadas en las tierras de los ismaelitas *(si Deus* […] *concessit* […] *de partibus terre hismaelitarum aut castra aut villas)*, sin duda como castigo a la destrucción generada por los bárbaros paganos *(destructa a barbaris*

---

atque fortissimam Calagurram ciuitatem, que magnam inferebat christiani genti calamitatem…» (Rodríguez R. de Lama [ed.], *Colección Diplomática Medieval de la Rioja*, nº 7).

[28] Miranda García, 2008, p. 267.

[29] Sobre las alternativas territoriales en el distrito calagurritano, véase Martín Duque, 1999, p. 111.

nationibus) y al sufrimiento infligido a los cristianos *(magnam inferebat christiani genti calamitatem).* La gratitud del monarca, en forma de donaciones a las instituciones eclesiásticas, no constituye, así, sino el colofón final de la acción militar, inspirada por Dios misericordioso, guiada por él mismo y, de algún modo, ejecutada por él a través del monarca.

Pero, curiosamente, semejantes declaraciones y proclamas, mantenidas hasta casi el final del reinado[30], no avanzaron una continuidad en la acción bélica, quizás distraída a partir de entonces por cuestiones internas relativas a la propia articulación del reino, al margen del peso que el cobro de las parias (en teoría transitorio según la óptica del monarca[31]) pudo tener en ese aparente desinterés.

En efecto la enorme carga religiosa que la conquista de Calahorra presenta en los diplomas de García III tiene su contrapunto evidente en el tratado de amistad que Sancho IV firmó en 1073 con al-Muqtadir de Zaragoza. Todavía en 1059 su hermano Ramiro se refería a los musulmanes antiguos ocupantes de Calahorra como «paganos»[32], pero en el acuerdo de 1073[33], cuando se trataba de garantizar con ayuda militar el cuantioso flujo de parias que alimentaba Pamplona, ambos gobernantes proclaman su *«amicitas fortissima»,* se declaran *«fideles amicos»,* dan por finalizada *«omnis malitia atque discordia»*, y aparcan los adjetivos habituales aplicados a sus recíprocas religiones, sustituidos por los mucho más neutros *christiani* y *mozlemes.*

Que la actitud del soberano pamplonés no solo no era compartida por la nobleza del reino —o parte de ella—, huérfana de botín[34], sino tampoco por los círculos intelectuales que habían venido alimentando el marco ideológico de la monarquía desde hacía más de un siglo, parece evidente a la luz de dos singulares textos, articulados ya tras la ocupación castellanoleonesa de las tierras riojanas en 1076, a raíz del regicidio de Sancho IV. El primero pretendía retrotraerse al año 924, y se trata del refaccionado diploma de dotación del monasterio de Albelda[35], que recoge, remitidos a Sancho I, casi todos los valores que reflejaban los diplomas de García III, aunque con algunos matices importantes, sin duda vinculados a la idea imperial de Alfonso VI o de sus inmediatos sucesores en el dominio riojano (¿Alfonso I el Batallador, Alfonso VII?). Los pecados de los antepasados *(parentibus nostris assidue pecantibus)* condujeron a la pérdida de

[30] Todavía en 1052, véase Rodríguez R. de Lama (ed.), *Colección Diplomática Medieval de la Rioja,* nº 13.

[31] Laliena Corbera, 2009, p. 191.

[32] Ubieto Arteta (ed.), *Cartulario de San Millán de la Cogolla*, nº 305.

[33] Lacarra, 1962-1963. El trabajo cuenta con diversas reediciones; la más reciente en Sesma Muñoz (ed.), 2010, pp. 119-134. El autor atribuye ambos a Sancho IV, pero Laliena Corbera, 2009, p. 208, sostiene con argumentos más que convincentes que el acuerdo de 1069 se firmó entre al-Muqtadir y Sancho Ramírez de Aragón. La edición del tratado de 1073 se encuentra en el apéndice 2 del artículo.

[34] El mismo Ramiro que denominaba «paganos» a los musulmanes en 1059 habría liderado el regicidio de 1076, según afirmaba Alfonso VI en la confirmación del fuero de Nájera (Rodríguez R. de Lama [ed.], *Colección Diplomática Medieval de la Rioja,* nº 33).

[35] Ubieto Arteta (ed.), *Cartulario de Albelda*, nº 2.

toda Hispania, que los cristianos habían poseído por voluntad divina *(Denique ordinante maiestate superna, dum esset terra Spanie a christianis possesa)*; y por voluntad divina se produjo la invasión de los musulmanes *(induxit super nos gentem barbaram)* y la «despoblación cristiana» de la Península *(a christianis depopulata erat Spania)*. Pero Dios, apiadado de la aflicción de su pueblo, le había devuelto *(reddens)* la victoria, de la que el rey era mero instrumento *(manuum suarum opera)*, y no por sus méritos, sino por la piedad de ese mismo dios *(non nostris meritis, sed Altissimi dono pietatitis)* que se había dignado darle las ciudades, castillos y villas *(quod Dominis noster Ihesus Christus nostris dignatus est dare in manibus oppida, urbes atque castella)* de los incrédulos a los que había expulsado *(expulsisque inde atque incredulis)*.

El segundo texto que interesa son las adiciones que poco después de 1087 se hicieron a la versión que el *Códice Rotense* incluye del *Initium regum Pampilone* y que narra, tras la toma de Toledo por Alfonso VI en 1085 *(accepit Alfonsus rex Toletum)*, la derrota cristiana de Sagrajas. Sin tanto despliegue intelectual, sí se permite comparar la reacción almorávide con una plaga de claras reminiscencias bíblicas: *«In era TCXXIIII, Xº kalendas nobembris, congregate sunt gentes barbarorum tam Spanis quam ultra maris innumerum ut uenirent ad deuorandam terram christianorum»*[36]. La idea de pérdida de una tierra que pertenece a los cristianos, aunque paralela a la existencia de musulmanes hispanos además de los ultramarinos resulta reiterativa, si bien la metáfora de la plaga aparecía ya en un memorial de la abadesa del monasterio dúplice de Santiago de León de 1023, referida a las razias de Almanzor, y se achaca a los pecados de los cristianos[37], lo que sugiere una importación occidental, quizás con la conquista alfonsina.

Esta discontinuidad entre el pensamiento de los intelectuales y la práctica política que se aprecia en el reino de Pamplona tiene su equivalencia parcial en el sector oriental del reino, el «principado» aragonés vinculado, siquiera de modo teórico, a la corona pamplonesa pero completamente autónomo en el ejercicio del gobierno, al menos desde 1035, hasta la infeudación de Aragón a la Santa Sede en 1068 y el reconocimiento por Roma de un nuevo reino, y hasta que, en 1076, Sancho Ramírez se convierte también en rey de Pamplona a la muerte de Sancho IV. Ramiro I parecía tomar el relevo de su hermanastro García, siquiera tardíamente y de modo más teórico que práctico[38], cuando en 1058 prometía entregar a Sancho de Puibolea el castillo hudí de Bolea, *«si aliquando tempore dederit Deus ad christianos»*[39]; promesa que efectuaba porque aquel,

[36] Lacarra, 1945, p. 260. La cita parece inspirada en *2 Crónicas*, 7, 13: «*Si clausero caelum et pluvia non fluxerit,* […] *et* praecepero locustae ut devoret terram*, et misero pestilentiam in populum meum*» (el subrayado es nuestro).

[37] «… *Irruerunt gens Sarracenorum, semine Ismaelitarum, propter pecata Christianorum super omnem provinciam occidentalem* ad devorandam terram…» (Yáñez Cifuentes, 1972); el subrayado es nuestro.

[38] Laliena Corbera, 2009, p. 192.

[39] Ubieto Arteta (ed.), *Cartulario de San Juan de la Peña,* nº 145.

de probable origen musulmán, había puesto el cercano castillo de Puibolea *«in manos de christiani»* y solo secundariamente *«in mea terra»*. Tal desiderátum no se cumplió, pero la idea de que la victoria en la guerra corresponde a Dios mismo —que además administra los tiempos como cree conveniente—, de que el príncipe y el ejército cristianos son su mero instrumento, y de que las ganancias territoriales corresponden al conjunto de los cristianos más que a un gobernante concreto no puede expresarse de modo más simple. La carga retórica es sin duda mucho menor que la expresada en los diplomas de su hermano, pero la fuerza de la conclusión resulta equivalente.

Sin embargo, ni la intervención sobre Graus ni, ya en los primeros años del gobierno de Sancho Ramírez, la campaña de Barbastro —ajena a los intereses aragoneses— generaron un especial discurso diplomático[40]. Solo en 1067, Sancho, «hijo del rey Ramiro» agradecía al abad de San Andrés de Fanlo la construcción de una torre en Alquezar *«ad exemplamentum de christianos et malum de mauros»*[41].

De hecho, y siguiendo a C. Laliena, Sancho Ramírez sería el otro protagonista del tratado de amistad entre al-Muqtadir de Zaragoza y un rey «Sancho» en 1069[42], que durante décadas se identificó con Sancho IV. Aceptada aquí su propuesta, el contrapunto con el lenguaje del texto que recoge el acuerdo con el diploma de 1058, siquiera motivado por su propia naturaleza jurídica, y su cercanía con el tratado similar firmado por su primo y homónimo Sancho IV en 1073 merecen una cierta atención.

Ambos dirigentes se sitúan bajo la protección divina *(exaltet eum* [al-Muqtadir] *Deus*; *salvet eum* [Sancho] *Deus)*; los musulmanes son calificados como tales *(muzlemis)*, frente al tradicional sarracenos, bárbaros o paganos y los dos protagonistas se tratan mutuamente como amigos *(ad suum amicum regem domnum Sancium; ad suum amicum Almuktadir bille)*. Con este mismo espíritu, el acuerdo se ratifica *«de pura karitate et sincera societate per fidem rectam et mentem sanam»*. Aparte la evidencia de que un tratado de este tipo difícilmente podía contener epítetos ofensivos para cualquiera de los firmantes, no dejan de llamar la atención expresiones como *amicus* o *karitas* para referirse a la relación entre ambos. Aunque puramente retóricas, podrían haberse sustituido por otras menos sorprendentes en un teórico marco de guerra perpetua como el que se dibujaba una generación atrás. No se trata pues de señalar que los textos demuestren una real y fructífera amistad entre Sancho y al-Muqtadir, cuanto que la elección de los términos parecía contraponerse de modo deliberado al lenguaje habitual de referencia entre cristianos y musulmanes.

En todo caso, la ruptura de la alianza repercutirá de modo muy significativo, y en especial en la última década del reinado de Sancho Ramírez, en el discurso de la cancillería del monarca. Por supuesto, se recuperan los modelos

[40] El estudio de ambas campañas en Laliena Corbera, 2009, pp. 205-210.

[41] Laliena Corbera, Knibbs, 2007, nº 14.

[42] Lacarra, 1962-1963, apéndice 1.

ramirenses (¿y de García III?), respecto al protagonismo divino en la victoria cristiana, tanto a propósito de la conquista de Arguedas *(usque ad diem illum quod Deus dedit mihi castrum Monnionis et alium quod dicitur Arguedas* [...] *Postquam Deus dedit mihi castrum suprascriptum Arguedas)*[43] como en relación con una posible ocupación de Zaragoza *(si Deus nobis eam dederit)*[44]. Pero, además, introduce algunas variantes que ayudan a mostrar cierto progreso en la construcción retórica. Algunas de las donaciones a futuro sobre tierras musulmanas se otorgan ahora desde el convencimiento («cuando» en lugar de «si») de que se producirán esas conquistas, y no como mero desiderátum: «*quando Deus pro sua pietate dederit ipsas villas sancte christianitati*»[45]. Pero quizás lo más significativo resulte la presencia, novedosa hasta donde se ha podido rastrear, de una nueva motivación en la guerra, quizás latente pero solo ahora mostrada de modo manifiesto, la expansión de la cristiandad. No se trata ya de recuperar lugares santos perdidos, de vengar el sufrimiento infligido al pueblo cristiano o de ser un mero instrumento de la voluntad divina. Todo ello más o menos explícito, se trata ahora además de combatir «*ad destructionem sarracenorum et dilatationem christianorum*». Así lo afirma el monarca con motivo de la edificación del castillo de Supercesaraugusta *(cepi hedificare castrum quod placuit vocari Super Cesaraugustam)*, que, por supuesto, pudo completarse «*auxiliante divina clementia*»[46].

Aunque no se habla —todavía— de restitución, ya no cabe hacer distingos entre la «*terra christianorum*» y la «*terra sarracenorum*» como elementos de legitimidad. La misión del monarca (de los monarcas) cristiano es la destrucción del islam y la consecuente expansión de la cristiandad. La frontera, cuya construcción conceptual Philippe Sénac liga precisamente al desarrollo de la ideología de la confrontación[47], desaparece como elemento de referencia destinado a ser superado tanto desde un punto de vista teórico como práctico; el enemigo, el «otro» religioso debe ser destruido para que toda la tierra se transforme, siempre con el auxilio divino, en «*terra christianorum*».

No cabe aquí analizar en detalle el recorrido de la expresión «*dilatatio christianorum*», pero sí señalar que presenta claras reminiscencias carolingias y, en última instancia ultrapirenaicas, si bien los diversos autores en que se pudo inspirar (Casiodoro[48], Beda[49] o, más probablemente, Adriano I[50] o

[43] *Documentación medieval de Leire (siglos IX a XII),* nº 131, año 1090.

[44] *Ibid.*, 135 (año 1091).

[45] Goñi Gaztambide, 1997, nº 38 (años 1086-1087).

[46] *Documentación medieval de Leire (siglos IX a XII),* nº 135, año 1091.

[47] Sénac, 1999.

[48] «... *Misericordia tua, domine, plena est terra, ostendit utique dilatationem fidei Christianae*» (Casiodoro, *Expositio Psalmorum*, Ps. 118).

[49] «... *Ad dilatandam Christianam fidem*» (Beda el Venerable, *Historia Ecclesiastica gentis anglorum*, l.2, col. 11, p. 4). También *De templo*, l.1, col. 9 (Id., *Opera exegetica*).

[50] Adriano I (772-795), a propósito de diversos prelados que le habían precedido los califica como «*dilatantes christianorum fides, tam per sacra scriptura, quamque per miracula Domino*

Alcuino de York[51]) no le otorgan especiales connotaciones bélicas. En cualquier caso, esa presencia de los modelos carolingios nos llevan a plantear la posible influencia en toda esta retórica del elemento franco, cada vez más presente en los ámbitos militar y eclesiástico del reino. La fundación de la iglesia del castillo de Supercesaraugusta se encomendaba, precisamente, al obispo pamplonés de origen franco Pedro de Rodez o Andouque, activo partícipe en las campañas sobre la taifa zaragozana de los años siguientes; y el redactor del diploma fue, también significativamente, el «canciller» *(cancellarius)* del obispo, Ponce, que procedía de la abadía de Santa Fe de Conques[52]. Poco después, un autor también ultrapirenaico empleará la misma fórmula en relación con la primera cruzada[53].

No parece arriesgado señalar que tras este *crescendo* en la retórica diplomática de los últimos años del reinado de Sancho Ramírez se encuentra además el paralelo despliegue de las labores de gobierno de su hijo Pedro, rey desde 1094[54]. Por supuesto, la conquista de Monzón en 1089 le permite insistir en la idea de Dios como auténtico vencedor *(gratias Deo altissimo)*[55] en la lucha contra el islam, y en su condición de mero instrumento de aquel. Pero además emplea con intensidad, como heredero y más adelante como soberano, una cláusula del *regnante* que, aunque figura en otros territorios y épocas, no es ni mucho menos la más habitual en la documentación coetánea de su padre[56]. Se trata de la fórmula *«regnante Domino nostro Ihesu Christo et sub eius gratia/imperio…»*[57]. Aunque podría sin duda alegarse que se trata de una mera exaltación religiosa, o incluso de la manifestación diplomática de la realidad jurídica del vasallaje prestado al papa en 1068, no deja de llamar la atención que empiece a utilizarse en este contexto de radicalización retórica paralela al conflicto militar. Curiosamente, esa expresión había contado décadas antes con cierta tradición en las tierras sobrerbenses y ribagorzanas que Pedro tenía encomendadas en esos años, si bien en un sentido muy contrario, el de proclamar la ausencia de legitimidad de los reyes francos teóricos soberanos de Ribagorza a comienzos del siglo XI, y los escribas de la región

---

protegente victores effecti sunt» (*Epistulae*, nº 2, *Monumenta Germaniae Historica. Eppistulae* [en adelante *MGH Epp.*], 5, 1899, p. 39). Un siglo después, Juan VIII (872-882) se refería también a la *«Ecclesia Dei in omnibus gentibus dilatata»* (*Epistulae*, nº 201, *MGH Epp.*, 7, 1928, p. 161).

[51] *«Dilatatio Christiani nominis»* (*Epistulae*, 104, *MGH Epp.*, 4, 1895, p. 150), en una carta dirigida a los obispos de Britania en la que hace alusión, precisamente, al papa Adriano.

[52] Goñi Gaztambide, 1979, pp. 254-316; también Dorronzoro Ramírez, 2014.

[53] *«Bella Domini* […] *ad dilatationem christianitatis»* (*Gesta abbatum Sancti Bertini Sithiensium*, 2, cap. 69, ed. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, 13, 1881, p. 649).

[54] Resulta de imprescindible lectura en este punto Laliena Corbera, 1996, pp. 302-313.

[55] *«Regnante Sancio patre meo in Aragone vel Pampilona. Ego autem in Superarbi vel in Ripacurcia et gratias Deo altissimo en Monteson»* (Ubieto Arteta, *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, nºs 11-13 [1092 y 1093]).

[56] Por ejemplo, Laliena Corbera, Knibbs, 2007, nºs 14, 16, 17.

[57] Ubieto Arteta, *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, nºs 1, 3-8, 16, 46-47, 63, etc.

la mantuvieron durante más de medio siglo, tal vez ignorantes ya de lo que suponía en origen[58]. Si él mismo o sus notarios conocieron, como es más que probable, esta documentación, bien pudieron inspirarse en ella para reactualizar el mensaje en el sentido que ahora interesaba.

Por otra parte, Pedro I marcará de modo sistemático su particular relación con la divinidad. Es a él, ya rey, a quien Dios entregará Huesca *(in die qua superne protegente clementia a me capta; Deus dedit mihi Oscam de infidelibus; quando Deus omnipotens mihi donavit Osca)*, Barbastro *(quando Deus omnipotens donavit nobis; Deus tradidit in manus nostras Barbastrum)* o Alquézar *(quando Deus omnipotens illum donavit christiane religioni et michi)*, con el interesante matiz que en este último caso supone la identificación entre ambos destinatarios, la religión cristiana y el rey[59]. Y es su reino el que Dios ampliará cuando le de la victoria sobre los ismaelitas[60].

Alfonso I (1104-1134) mantendrá el mismo discurso, pero de modo mucho más ocasional, pese a su continuada acción militar y a su célebre testamento que ponía el reino en manos del mayor símbolo de la guerra santa, las órdenes del Hospital, el Santo Sepulcro y, en especial, la militar del Temple[61]. Apenas una referencia a *«illa villa de Tamarit quando Deus mihi dedit illam et fuit presa»* y, en consonancia con el auge de la devoción mariana introducida desde décadas atrás por la reforma gregoriana, a la dotación de la nueva colegiata de Santa María de Tudela *«propter bonam et laudabilem uictoriam quam Deus et Sancta Maria donauit mihi ut ego prendidissem Tutellam»*[62]. Una supuesta promesa de donación a San Juan de la Peña en Tauste, de ser cierta en esta parte del texto conservado, recordaría también la idea de vinculación Dios-rey-reino, por cuanto se hace *«si Deus meum regnum ampliaret et infideles deuincerem»*[63].

Sin embargo, la exaltación de la aventura por tierras andalusíes que supuso el traslado de un número indeterminado de mozárabes y su instalación en poblaciones del valle del Ebro se salda con apenas una frase relativa a *«totos christianos mozarabis quos ego traxi cum Dei auxilio de potestate sarracenorum et adduxi in terras christianorum»*[64].

No deja de llamar la atención que, en paralelo, algunas instituciones eclesiásticas o la aristocracia laica mantengan la idea de que las sucesivas conquistas constituyen una donación divina a los cristianos en su conjunto,

[58] *«Christo regnante, rege expectante»,* entre otras posibles variantes (Martín Duque, *Colección diplomática de Obarra*, pp. xvii-xxii).

[59] Ubieto Arteta, *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, nos 42, 63, 72, 96.

[60] *«… Regni mei ut Deus amplificet ipsum et det mihi victoriam de ismahelitis»* (*ibid*., nº 52, año 1098), aunque el diploma está claramente manipulado, el discurso que se construye parece muy acorde con la retórica del monarca.

[61] Una reinterpretación del testamento en Miranda García, 2015.

[62] Lema Pueyo, 1990, nos 21 (1107) y 161 (1124-1125), respectivamente.

[63] *Ibid*., nº 27 (1108).

[64] *Ibid*., nos 162 (1126) y 253 (1132).

visión que sin duda puede beneficiar sus intereses particulares en contraste con los propios del monarca[65].

«DEUS REDDIT»

Conviene abrir un apartado específico para volver sobre los últimos años del gobierno de Pedro I, los primeros del siglo XII, cuando las conquistas efectuadas a los musulmanes se transforman en el lenguaje de los diplomas regios en «devoluciones» *(reddere)* y «restituciones» *(restituere)*, por supuesto siempre de las manos de Dios al monarca. No nos encontramos sin embargo en ese resbaladizo terreno tan querido para la historiografía hispana que desde la Edad Moderna gestó la idea de la «reconquista»; ni siquiera en el de la «restauración» nacional, que, aunque no coincidente, se movería en parámetros ideológicos en parte concurrentes[66].

El campo en el que juega la ideología petrista se articula de modo mucho más específico en el ámbito de lo religioso, como era previsible a la vista de su trayectoria y la del círculo áulico que sin duda le ayudaba a construir el modelo.

García III había realizado una proclama «restitucionista» a propósito de la conquista de Calahorra y, sobre todo, de la restauración de su sede episcopal; pero otros diplomas anteriores de Sancho III, bien es cierto que de tortuosa tradición diplomática, hacían ya referencia a una restauración del cristianismo frente a la opresión musulmana, tanto en el aspecto del mero culto[67] como de la propia estructura eclesiástica[68]. Varios privilegios atribuidos a Ramiro de Aragón y a los primeros años de gobierno de Sancho Ramírez inciden en esa línea[69].

La segunda fase del proceso se manifiesta de modo paradigmático en la restauración en Jaca de la sede de Huesca, todavía en manos musulmanas[70], por más que el diploma que transmite el acto (y que da cuenta del tan famoso como inexistente concilio de Jaca de 1063) manifiesta también serios problema de autenticidad: «*Restituimus* (en Jaca) *et confirmauimus necnon et episcopatum in civitate Oscensi antiquitus institutum, sed a paganis invasum atque destructum*»[71].

[65] Martín Duque, *Colección diplomática de San Victorián de Sobrarbe*, nº 94 *(Oscha fuit capta a christianis)*, nºs 131-133 *(dedit Deus Barbastro ad christianos)*; Lema Pueyo, 1990, nº 16.

[66] Ríos Saloma, 2011.

[67] «*... Religionem sancte Dei Eclessie que olim in regione nostra ab inimicis crucis Christi fuerat destructa, niteter restituere*» (*Documentación medieval de Leire* [*siglos IX a XII*], nº 20, año 1022).

[68] «*... Videns desolationem atque destructionem Pampilonensis ecclesie, que a barbaris nationibus pene destructa*» (Goñi Gaztambide, 1997, nº 6 [1032]).

[69] Así en una donación a San Victorián de Sobrarbe «*quoniam monasterium, quod a sarracenis per multa tempora destructum fuerat*» (Martín Duque, *Colección diplomática de San Victorián de Sobrarbe*, nº 13 [1044]).

[70] La historiografía siempre ha planteado este mismo modelo en la creación de las sedes de Nájera o Aragón en el siglo X, pero aquí interesa el hecho de que contamos con documentos que de modo específico hacen alusión a este proceso, más allá de su refacción.

[71] Durán Gudiol, *Colección Diplomática de la catedral de Huesca*, nº 27 (1063).

El paso siguiente, que podía apreciarse en los diplomas de García III a propósito de la restauración y dotación de la sede calagurritana, pero que parecía haberse agotado en la propia acción de aquel monarca, consistiría en vincular esa restauración eclesiástica a la restitución del territorio, pero casi en un sentido inverso: no se restaura la Iglesia porque se conquista el territorio en que se encontraba, sino que se conquista el territorio para poder restaurar la Iglesia cautiva o destruida.

El modelo se impone en la bula otorgada por Gregorio VII para confirmar los bienes de la sede jacetana y establecer su futuro traslado a Huesca, «*que nunc cum maiori parte sue parrochie in captivitate detinetur, quando, Deo miserante, liberata fuerit*»[72]. El vasallaje prestado por Sancho Ramírez, y que había legitimado su posición como soberano entre los restantes reyes peninsulares, no parece ajeno a este diseño[73], que se repetirá en Barbastro, con la dotación de la catedral (1101) y el traslado previo de la sede desde Roda en 1100. Pedro I recordará el modelo jacetano *(ipse enim iaccensi episcopo dedit Oscham in sedem cum Deus liberaret eam)* y su continuidad «*quia Deus tradidit in manus nostras Barbastrum*»[74], del mismo modo que, cuando solicitó al papa la incorporación de la ciudad y sus villas a la sede rotense (1098), como paso previo al cambio de la sede se apoyaba en que «*tempore angustis terminis ob sarracenorum occupationem conclusus est*» y le pedía que incluyera en la diócesis «*omnibus que de terra paganorum ibi addidimus* [...] *tam nos quam alii principes vel iam cepimus vel in futurum per Dei auxilium ceperimus*»[75], en esa línea que apuntaba de vincular la conquista del territorio a la consecuente restauración eclesiástica.

El paso último no supone tanto la restauración eclesiástica como la restauración del cristianismo en sí mismo. La «*dilatatio christianorum*», que implicaba la expansión de la fe mediante la conquista sobre tierras de infieles se transforma así, previa la «*restauratio ecclesiae*», en «*restitutio christianitatis*», en la consideración de que las tierras por conquistar fueron ya cristianas o, incluso, siempre debieron serlo en cuanto creación divina a cuyo servicio se encuentra como religión verdadera. Cuando el monarca concedió a la catedral de Huesca una serie de privilegios, probablemente en coincidencia con la consagración como seo de la antigua mezquita aljama, todavía se insistía en la idea de la restauración eclesiástica, pero ya se aludía de modo bastante apasionado a la conquista musulmana y la opresión de la Península: «*totam fere Hispaniam barbarico impetu possessam, eorumque crudelissimo imperio per CCCCLX annos oppressam*», aunque todavía se consideraba la destrucción de monasterios y catedrales como el peor resultado de la «*fides christiana*» dispersada *(dispulsa)* por culpa del «*nequissimo ingressu barbarorum*». Dios, en su bondad, había atendido los lamentos de su pueblo y le había dado la victoria sobre

[72] *Ibid.*, nº 50. Este editor, frente a otros como P. Kehr o J. Goñi, considera la bula papal falsa.

[73] Laliena Corbera, 1996, pp. 303-305.

[74] Ubieto Arteta, *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, nº 96. El antiguo obispo de Roda se intitula de Barbastro desde 1100 (*ibid.*, nº 84).

[75] *Ibid.*, nº 58.

los innumerables «sarracenos» del rey de Zaragoza y una multitud «*falsorum christianorum*», en evidente alusión a los mercenarios castellanos de García Ordóñez. Esa acusación contra los auxiliares cristianos de al-Mustain no está exenta de interés, por cuanto contribuye a considerar la restauración religiosa, y no la eclesiástica, aunque se vincule con ella, como un valor en sí mismo[76], y contempla la cristiandad como un «todo» en combate, sin distinciones territoriales ni de intereses; no se trata de restaurar el «viejo» orden político de la Hispania goda, sino el «auténtico» orden religioso del cristianismo, en Hispania en particular pero, cabría decir, por extensión lógica, en toda la Creación.

Parece evidente que los modelos de la predicación y organización de la cruzada, puesta en marcha en el discurso papal de Clermont en 1095, encontraban aquí un terreno previamente abonado de cierta intensidad, y el proyecto de Pedro I de tomar la Cruz y partir a Tierra Santa, frenado por el pontífice, parece buena prueba de ello[77], al igual que la construcción de un castillo de nombre tan «cruzadista» como «*Deus lo vol*» (Juslibol, «Dios lo quiere») como avanzada para la futura conquista de Zaragoza.

Con todo, no falta un cierto grado de identificación entre la cristiandad y el rey como sublimación conceptual. Cuando Urbano II confirme en 1098 los límites de la diócesis oscense señalará de modo específico las tierras que Sancho Ramírez «*in gladio adquisierat*»[78]. Y en 1100 Pedro I reivindicará su protagonismo en la devolución de la iglesia de Huesca *(sanctam ecclesiam Oscensem celeberrimam)* a su reino *(in regno meo redderem)*[79].

Los últimos diplomas del reinado ya no distinguirán entre restauración eclesiástica y restitución del cristianismo, y cabría preguntarse hasta qué punto la misión «cruzada» que organizó sobre Zaragoza *(cum infinita armorum multitudine Cesaraugustanam civitatem cum Christi vexillo preliantem)*[80] como sustituto de su fracasado proyecto jerosimilitano ayuda en ese sentido. En 1102 apuntará que «*Barbastrum civitas sancte christianitate restitueretur*» gracias a que Dios le había dado la facultad de ampliar su Iglesia sobre las tierras obtenidas a los moros; apenas dos años después, ese concepto de restitución se aplica ya sobre las fortalezas ocupadas *(castellis quos Deus* [...] *dignatus est restituere suo sancto nomine et sue christianitati)*[81]. La referencia del obispo Pedro de Pamplona (1103) al renovar su compromiso de efectuar ciertas donaciones al monasterio de Selva Mayor sobre sus futuras rentas en Ejea, «*quando Deus pro sua mercede redderet ipsam villam sancte christianitati*», no incluye mención alguna a restauración eclesiástica de ningún tipo. El cambio resulta más evidente todavía si se recuerda que la primera promesa sobre esta misma cuestión, que había efectuado el rey Sancho Ramírez en torno a 1087, no decía «*Deus*

[76] Durán Gudiol, *Colección Diplomática de la catedral de Huesca*, nº 64.

[77] Laliena Corbera, 1996, pp. 192-194.

[78] Goñi Gaztambide, 1997, nº 73.

[79] *Ibid*., nº 78.

[80] Ubieto Arteta, *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, nº 115.

[81] *Ibid*., nº 132.

redderet», sino «*Deus dederit*»[82]. El modelo ideológico «restitucionista» no suponía tan solo una apuesta personal del monarca, y desde luego en él se situaban también relevantes miembros de su círculo eclesiástico de colaboradores.

Sin embargo, no parece haber tenido continuidad en el plano discursivo tras la muerte de Pedro I. Como se ha visto, la retórica del periodo de Alfonso I resulta mucho más parca y concisa, con su regreso al don divino de la victoria como eje preferente.

La división del reino de Aragón y Pamplona en 1134 dejaba al nuevo monarca navarro García Ramírez y a sus sucesores sin un contacto físico con el mundo andalusí sobre el que construir esa faceta santificadora de la acción bélica y se vieron obligados a construir un programa ideológico más «laico». De hecho, hay que dar casi un salto en el vacío, hasta el entorno de 1200, para encontrar pequeñas y poco significativas muestras de la recuperación de un cierto espíritu de guerra santa, difícil en cualquier caso de definir en su importancia: un par de imágenes de san Miguel ataviado como caballero cruzado (un relieve en la iglesia de Gazólaz y una miniatura en una de las Biblias de Pamplona[83] y, en su caso, otra muy similar en cuanto a concepción iconográfica en el frontal de Eguillor)[84] y la famosa mención a la campaña de Las Navas como *crozada*[85] en un diploma de finales de año expedido por la orden del Hospital de San Juan, que tradicionalmente se ha considerado como la primera expresión en romance (¿occitano?) del término.

En todo caso, y en lo que aquí interesa, no puede apreciarse una intervención directa de la Corona en la promoción de esas imágenes, ni siquiera en la *crozada* de 1212, referencia plena de sentido desde la perspectiva de la orden sanjuanista, especialmente implicada en ese movimiento cruzado.

Y esto nos lleva al comienzo de nuestro relato…

[82] Goñi Gaztambide, 1997, nos 38 y 100.

[83] Miranda García, 2013, pp. 767-768.

[84] Museo Nacional de Arte de Catalunya. Véase Azcárate Ristori, 1974, p. 78. La ficha del museo «Frontal de los Arcángeles», prefiere indicar que procede de alguna iglesia catalana.

[85] García Larragueta (ed.), 1957, nº 145.

BATALLAS PICTÓRICAS Y ESCULTÓRICAS: ¿REPRESENTACIONES BÉLICAS DE LA CRUZADA EN TIERRAS HISPANAS?

J. Santiago Palacios Ontalva
Universidad Autónoma de Madrid

Toda investigación surge a partir de una intuición, de una especie de corazonada, si se quiere; también de preguntas cuyas respuestas no por conocidas son del todo satisfactorias, y se convierten en preocupaciones que tratamos de resolver a partir de los conocimientos y formación previamente adquirida, a partir del análisis comparativo con realidades semejantes y, por supuesto también, desde la curiosidad y el legítimo sentido crítico que constituye el motor de todo trabajo científico.

En nuestro caso ese impulso al que aludíamos tiene que ver con la revisión de las interpretaciones atribuidas a numerosas escenas bélicas esculpidas o pintadas, tenidas en cuenta como el reflejo plástico de un conflictividad de carácter cruzado entre la cristiandad y el islam que, desde nuestra perspectiva, requieren una matización. Creemos, adelantado lo que constituye la idea principal de este texto, que existe una cierta inercia interpretativa en la asociación de mensajes cruzadistas a muchas de las figuraciones bélicas que pudieran enfrentar a combatientes cristianos contra musulmanes[1], por lo que nos parece conveniente establecer una serie de pautas teóricas así como ciertos márgenes que encaucen el análisis de dichas imágenes, permitiendo deslindar con mayor precisión lo que fueron representaciones realmente marcadas por la ideología de la guerra santa contra el islam, conmemorativas de episodios concretos o destinadas a impulsar el fervor guerrero en aquel contexto, de otras muchas de temática bélica, posiblemente influidas por un contexto de enfrentamiento antislámico, pero carentes de tan precisos matices semánticos o que incluso podrían asociarse a interpretaciones muy distintas.

[1] El ejemplo más elocuente de esta tendencia es la obra de Inés Monteira *(El enemigo imaginado)*, pero la nómina de autores que han percibido ese mensaje es muy amplia: Porter, 1928; Vázquez de Parga, Lacarra, Uría Ríu, 1998; Sicart Giménez, 1982; Ruiz Maldonado, 1984; Ead., 1986; Moralejo Álvarez, 1992b; García Páramo, 1993; Núñez Rodríguez, 1995; Simon, 1995; Fernández González, 1998; Ead., 2005; Galván Freile, 1999; García Flores, 2001; Nuño González, 2007.

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 297-310.

Partimos de la base de un amplio corpus pictórico y escultórico de representaciones bélicas que reflejan escenas de combates singulares o colectivos en las cuales los oponentes pudieran ser identificados como guerreros cristianos y musulmanes respectivamente y que, a pesar de significar cuantitativamente uno de los temas más tratados por la plástica medieval, no ha merecido por parte de la historiografía tanta atención monográfica como cupiera esperar[2]. Al respecto precisamente del ámbito material en el que pretendemos centrar nuestras indagaciones, en estas líneas iniciales conviene concretar sus límites geográficos, cronológicos y en relación al tipo de manifestaciones que forman el repertorio iconográfico observado. Nos referimos a unas coordenadas espaciotemporales que privilegian los ejemplos extraídos del contexto castellanoleonés de entre los siglos XII y XIII, y un tipo de obras que se encuentran pintadas o esculpidas como elementos decorativos de señaladas arquitecturas aunque, como parece lógico, establezcamos numerosas relaciones de afinidad y conectemos estas realidades iconográficas con otras bien conocidas de ámbitos cercanos en sus parámetros artísticos, geohistóricos o temáticos.

Sobre dicho conjunto, en definitiva, creemos que no se ha planteado la cuestión que a nosotros nos preocupa, es decir: si estas representaciones de batallas respondían a una idea propagandística o legitimadora de la cruzada; si el motivo de su realización tuvo que ver realmente con la idea de guerra santa o si, por el contrario, el contenido ideológico que las respaldaba ha de ser complementado con otras aportaciones.

Aunque el interés por el arte relacionado con las cruzadas ha sido un campo muy fértil de la historiografía sobre el fenómeno, no todas sus perspectivas de estudio se han tratado con igual profundidad y, precisamente, el estudio de las obras en las que episodios de índole cruzado o sus protagonistas se representan de forma directa ha sido uno de los capítulos que menos interés sistemático ha recibido por la historiografía especializada[3]. Hablaremos, en definitiva, no de producciones artísticas en las que, a modo de *psycomachia*, fuera plasmado un mensaje de esfuerzo, perfección, confrontación e, incluso, de violencia, mediante el valor simbólico que encierran ciertas imágenes, sino de obras en las que las escenas bélicas se ofrecen sin metáforas interpuestas o imágenes alegóricas, a partir de la plasmación plástica de guerreros y escenas de lucha que facilitan un relato, si no histórico necesariamente, sí al menos con un cierto carácter narrativo.

[2] Resulta imprescindible acercarse a las páginas dedicadas al tema en: Marle, 1971, t. I, pp. 279-350. Para el ámbito hispano, además de la bibliografía citada en la nota anterior, véase: Cid Priego, 1962; Ainaud de Lasarte, 1969; Id., 1991-1993; Ruiz Maldonado, 1976; Ead., 1979; Ead., 1983; Landa Bravo, 1979; Alcolea i Blanch, 1980; Soler del Campo, 1986; Id., 1999; Coll i Rosell, 1992a; Id., 1992b; Frontón Simón, 1993; Liaño Martínez, 1994; Casanovas i Romeu, Rovira i Port, 1995; Pagès Paretas, 2000; Ead., 2001; Borrás Gualis, 2005; Gutiérrez Baños, 2005; Monteira Arias, 2006; Zozaya Stabel-Hansen, 2010; Vallejo Naranjo, 2013.

[3] La reflexión es de Maier, 2003, pp. 209-210. Remitimos a las primeras notas de esta obra donde se recoge una abundante bibliografía que viene a demostrar el mencionado interés historiográfico por el arte cruzado.

Para componer nuestro relato, empezaremos por dar forma a los elementos plásticos que se pueden relacionar con el contexto ideológico de la cruzada; plantearemos, a continuación, nuestras reticencias o críticas al encuadre interpretativo de algunas obras entendidas como proyecciones materiales o artísticas de la espiritualidad cruzada; para acabar el trabajo con un ensayo de explicación alternativa acerca de la presencia de las mismas que, si bien no vamos a negar tajantemente que pudieron ser reflejo de un contexto histórico y cultural de antagonismo entre la cristianad y el islam, en el ámbito y en la coyuntura estudiada muchas podrían ser igualmente explicadas a partir de otros puntos de vista.

CARACTERIZACIÓN DE UN LENGUAJE ARTÍSTICO E IDEOLÓGICO CRUZADISTA

Al igual que ocurre con la propia definición de cruzada[4], no es fácil establecer un marco formal, contextual, temático y artístico capaz de decantar, de entre las muchas representaciones bélicas medievales, aquellas que efectivamente pudiéramos considerar expresiones plásticas de la guerra santa cristiana. A la hora de caracterizar los perfiles que podría tener ese lenguaje artístico e ideológico; de definir arquetipos a partir de los cuales establecer paralelos con algunas representaciones castellanoleonesas, hemos recurrido a un método comparativo que parte de la observación de un corpus de representaciones bélicas de indudable adscripción ideológica con la cruzada, para después tratar de aplicar el marco resultante a la realidad hispana. Dichos modelos los vamos a encontrar en el ámbito francés, inglés e italiano contemporáneo, y surgieron como resultado de la recepción, asimilación y remembranza en el Occidente cristiano del impacto que supusieron las cruzadas a Tierra Santa, consideradas, por la novedad e intensidad del hecho, como el canal de contacto con el mundo islámico más productivo e intenso de cuantos hubo en la Edad Media, por encima incluso de lo ocurrido en la Península Ibérica durante siglos[5].

Nos estamos refiriendo, por ejemplo, a los programas que se inspiraron en una de las mayores batallas de la arquetípica primera cruzada, la batalla de Antioquía, cuyos ecos se perciben en numerosos lugares de Europa: fue pintada en los conocidos frescos de Poncé-sur-le-Loir[6]; fue representada en relación al ciclo bíblico de los Macabeos en un mosaico conservado en la abadía de San Colombano en Bobbio[7]; nos referimos más precisamente a la figuración de san Jorge ofreciendo su ayuda a tropas cruzadas en el curso de la conquista y defensa de la ciudad, que parece ser el motivo de algunas obras en Inglaterra,

[4] Ayala Martínez, 2009a; Rodríguez García, 2013.

[5] Seidel, 1986, pp. 377-379.

[6] Deschamps, 1947; Curzi, 2007c, pp. 538-539; Lapina, 2009.

[7] Hess, 1988; Ligato, 1996; Id., 2003; Lapina, 2012.

en concreto en los relieves de Damerhan y Fodington, así como en las pinturas murales de Hardham[8]; y hablamos también de representaciones que evocan aquellos acontecimientos o el relato que de ellos se transmitió, localizados en la propia catedral de Clermont, en cuya capilla de San Jorge encontramos pinturas y vidrieras del siglo XIII con imágenes alusivas, entre otros temas, a la aparición del mencionado santo en el curso de la batalla[9]. En esta necesariamente sucinta relación resultaría imprescindible también referirnos a las pinturas de la capilla templaria de Cressac, obra de finales del siglo XII, que representa diversas escenas en las que es reconocible la presencia de caballeros cruzados combatiendo o persiguiendo a sarracenos, entre cuyas imágenes se reconoce también un San Jorge a pie luchando contra un dragón en presencia de una dama[10]. Por otro lado, aunque claramente vinculados con los acontecimientos de las «cruzada políticas» del siglo XIII contra los Staufen en Italia, en la Tour Ferrande, además de la batalla de Benevento (1266) y Tagliacozzo (1268) que enfrentó a Carlos de Anjou contra Manfredo y Conradino, respectivamente, nos interesa recordar un combate singular de un caballero cristiano contra otro musulmán —el de Guillermo de Orange contra Isoré—, el cual, asociado a los gibelinos, vendría a equiparar en el plano iconográfico lo que de hecho era una lucha compartida, aunque bien diferenciada, del Papado contra sarracenos, herejes y cualquier poder que amenazara a la Iglesia[11]. Por último, entre los modelos extrapeninsulares que constituyen arquetipos de la representación de la guerra santa cristiana podemos incluir también numerosas obras del ciclo épico de Carlomagno y Roldán que evocan diferentes episodios en clave de protocruzadas. Estamos hablando, por ejemplo, de las representaciones de algunos pasajes de las campañas hispanas que fueron figuradas en una vidriera de la catedral de Chartres o en el conocido dintel de Angulema, así como de la legendaria cruzada hacia Jerusalén que igualmente encontramos en los vitrales de Chartres y en los desaparecidos de Saint-Denis[12].

Aunque sin ánimo ni posibilidad de ser exhaustivos en la relación de los posibles modelos, del análisis de las obras mencionadas se desprende la caracterización de un lenguaje que ha sido visto por la historiografía como el propio de la guerra santa cristiana en su expresión plástica y que, aun a riesgo de repetir detalles evidentes, se podría sintetizar en tres elementos definitorios. En pri-

[8] JOHNSTON, 1901; PARK, 1984; ALFORD, 1984; KARKOV, 1998.

[9] COURTILLÉ, 1994; EAD., 1983.

[10] La identificación del episodio que se recoge en el muro norte ha suscitado diversas opiniones. Deschamps, Davy y Curzi creen poder asociar las pinturas al lance en el que los cruzados pusieron en fuga a las tropas de Kerboga, que asediaban la recién conquistada ciudad de Antioquía (1098). Por su parte, Gabet propone que, en realidad, el momento se correspondería con una batalla sostenida en el marco de la segunda cruzada (1163) entre tropas francas y las fuerzas de Nūr ad-Dīn Zangi, en al-Buqaia. (DESCHAMPS, 1947, pp. 463 y 466-474; GABET, 1987, pp. 274-275; DAVY, 1999, p. 175; CURZI, 2007c, p. 541; ID., 2002, pp. 23 *sqq*.).

[11] DESCHAMPS, 1963; ID., 1965; DIDIER, 1990.

[12] MAINES, 1977; BROWN, COTHREN, 1986; HARRISON, 1987; GRODECKI, 1987; LEJEUNE, STIENNON, 1966, t. I, pp. 29-42; KAHN, 1997, pp. 350 *sqq*.

mer lugar hablamos de la necesidad de hacer patente la caracterización externa de los contendientes, identificados sin discusión como rivales en el plano religioso, moral y político, por supuesto, pero incluso también en sentido étnico y cultural. Nos referimos a obras en las que abiertamente se figura la lucha de guerreros cristianos contra musulmanes con una incontestable tipificación de los contendientes a partir de diversos rasgos externos (sobre todo a partir de las armas y vestidos que portan, pero también en relación a las actitudes que muestran). En segundo término podemos referirnos a la concurrencia de ciertos recursos simbólicos que sirven como signos distintivos con los que se adornan los combatientes o que les asocia con determinados aspectos de una lucha sacralizada y que, en suma, terminan de concretar o refuerzan su identidad (nos referimos a la aparición de cruces entre las tropas cristianas; a la figuración junto a ellas de santos nimbados o reconocibles por otros atributos, en una manifestación evidente de respaldo divino; o a la asociación de estas representaciones con las órdenes militares, con sus integrantes o con los edificios que poseyeron). En última instancia, el vínculo de las obras con la ideología de la guerra santa se derivaría del reconocimiento de las escenas representadas, de la identificación precisa de sus protagonistas y su relación con alguna empresa cruzada histórica, es decir, del revestimiento de estas imágenes de combates con un matiz de historicidad que contextualiza las obras e informa el carácter evocador, ejemplarizante o legitimador que el arte tendría sobre los hombres que lo contemplaban.

REVISIÓN INTERPRETATIVA

Pues bien, proyectando sobre la realidad castellanoleonesa los modelos resultantes de la observación de ese conjunto de obras incuestionablemente relacionadas con la cruzada, se hacen necesarias algunas matizaciones de lo que creemos que significan ciertas batallas pintadas y esculpidas en el contexto del Occidente peninsular, cuyo discurso presenta divergencias respecto a los arquetipos señalados.

En primer lugar, aunque también para las representaciones de los contendientes se tiende a establecer una caracterización a partir sobre todo del armamento, de la que se deduce, grosso modo, que los portadores de escudos de tipo «cometa», del tipo «normando» u «oblongo»[13], son los generalmente victoriosos guerreros cristianos, enfrentados a los musulmanes que, o bien carecen de este arma defensiva, o llevan uno de forma circular —rodelas[14]—, no pocos historiadores han llamado la atención acerca de las muchas y significativas excepciones que dicha asociación presenta[15]. Un ejemplo nos parece

[13] Identificación ya sugerida por Porter, 1928, p. 83.

[14] Ruiz Maldonado, 1986, pp. 46, 51-53 y 113; Monteira Arias, 2012, pp. 247-251.

[15] En palabras de Manuel Núñez Rodríguez, por ejemplo, «tal distintivo no siempre se estructura y ordena como indicio de contrarios» (Núñez Rodríguez, 1995, p. 76); García Flores

particularmente ilustrativo e incide en la idea de que numerosos combates figurados no remiten automáticamente al contexto reconquistador ni manifiestan una ideología de la violencia sacralizada. Nos referimos a un capitel de la catedral vieja de Salamanca (finales del siglo xii), [fig. 1], donde incluso la interpretación todavía es más confusa si tenemos en cuenta que, en lo que podría ser una representación de la Paz y Tregua de Dios a través de una figura, quizá un ángel, que se interpone en el combate de dos caballeros diferenciados por sus armas, el castigo divino recae precisamente sobre el portador del escudo normando, siendo beneficiado el jinete que embraza la rodela[16].



Fig. 1.— Capitel, catedral vieja de Salamanca (finales del siglo xii)
© Paula Guillot Morales

Si hablamos de la concurrencia de elementos simbólicos que refuercen la identidad de los guerreros cristianos frente al islam y les otorguen, al tiempo, respaldo sagrado, no cabe duda de que la figuración de cruces en las armas, vestiduras y pendones de los combatientes operaron en tal sentido de forma evidente, siendo muchos los ejemplos en los que la cruz se vincula con escenas bélicas en aparente sintonía con el reflejo de una guerra santificada[17]. No creemos, sin embargo, que la mera concurrencia en las obras de

incluso sostuvo que en «la mayoría de los ejemplos conservados no existe diferenciación entre los escudos» (García Flores, 2001, p. 269); y llama la atención sobre el hecho también Soler del Campo, 1993, pp. 89-93.

[16] Inés Monteira piensa que la escena se corresponde con el combate de Roldán y Ferragut (Monteira Arias, 2012, p. 248, n. 121).

[17] Las referencias expresas a tomar la cruz, a exhibirla en los sermones, a representarla sobre las prendas de los *milites* comprometidos en la empresa, a portarla en batalla o que aluden a su

arte del signo de la cruz sea identificativo de una expresión intencionada de la ideología cruzada[18], pero no cabe duda de la inmediata asociación del signo cristológico por excelencia con tales empresas. En cualquier caso, la cruz está grabada o pudo estar pintada —y por tanto haberse perdido con facilidad—, en cierto número de escenas sobre capiteles y canecillos, entre las que destaca el Roldán y Ferragut de Estella. Es también perfectamente reconocible en las pinturas murales de la iglesia de San Vicente de Pelayos del Arroyo (Segovia), que representan el choque de un caballero cristiano y otro musulmán, fechadas hacia 1260[19]. Significativamente vemos de nuevo este elemento en el llamado «tímpano de la batalla de Clavijo» (*ca.* 1220), [fig. 2], que constituye además la primera figuración del apóstol Santiago como santo guerrero, portando en una mano una espada y en la otra un asta rematada en forma de cruz a la que se fija un pendón que recoge una elocuente inscripción: S[AN] C[TU]S. IACOB[US]. AP[OSTO]LUS. CHRISTI[20]. De nuevo en la iglesia de Nuestra Señora de la Purificación de Gazólaz aparece un combatiente a pie —san Miguel alado— alanceado a un dragón e identificado con esa cruz sobre su escudo. Y, de igual modo, la cruz diferencia a uno de los combatientes enfrentados en el magnífico sepulcro de Doña Sancha, hasta el punto de que, en una interpretación elemental de la escena se podría identificar a uno y otro como caballeros cristiano y musulmán respectivamente[21]. La complejidad de la iconografía no permite sin embargo esos automatismos y, en este caso por ejemplo, recientemente se ha demostrado que es posible una relectura del programa representado bajo claves bien diferentes a las convencionales. Así pues, de reflejar un mundo marcado por la lucha contra el islam cuya representación real y metafórica se materializaba en el combate de dos guerreros y en la lucha de Sansón contra un león[22], la obra ha sido revisada y comprendida como la autoafirmación de la dinastía aragonesa frente a un enemigo externo diferente, el reino de León, que aparece representado mediante un guerrero no cristiano y a través del símbolo heráldico parlante del animal que es significativamente doblegado[23].

---

milagrosa aparición durante los combates librados son persistentes (MORRIS, 1998, pp. 197-198; PURKIS, 2008, pp. 30 *sqq.*; LAPINA, 2009, pp. 148-149).

[18] Aunque en un contexto anterior, es evidente que la cruz constituía un elemento de identificación colectiva de los cristianos hispanos y, en particular, de los soberanos asturleoneses durante los siglos IX al XI. Sin embargo P. Henriet ha llamado la atención sobre la indefinición del enemigo contra el que se oponían, que no necesariamente fue el islam, ni suponía el empleo de estas cruces en la lógica guerrera de la reconquista (HENRIET, 2005, p. 170).

[19] GUTIÉRREZ BAÑOS, 2005, t. II, pp. 128-130.

[20] SICART GIMÉNEZ, 1982, p. 28.

[21] SIMON, 1995, pp. 85-86.

[22] MONTEIRA ARIAS, 2012, pp. 395-401.

[23] QUETGLES ROCA, 2011, p. 23. El trabajo recalca, además, que la alianza de Aragón con la Santa Sede convertía a los monarcas aragoneses en reyes cruzados protegidos por el papa, cuyo principal rival entonces no era el poder islámico, sino Fernando I (*ibid.*, p. 19).



Fig. 2. — Tímpano de Santiago o de la batalla de Clavijo, catedral de Santiago de Compostela (*ca.* 1220)
© *Xacopedia*

Por otra parte, desde el punto de vista cuantitativo la cruz tampoco es un elemento que aparezca tan a menudo como pudiéramos esperar en el contexto figurativo de los combates pictóricos o escultóricos estudiados y, en consecuencia, parece difícil considerarlo de manera automática como emblema identificativo del guerrero cristiano frente al infiel[24]. Veamos algunos ejemplos en los que resulta especialmente llamativa tal ausencia: en San Pedro de Cervatos, por ejemplo, un guerrero muy semejante al de Gazólaz carece de tal signo distintivo en su escudo[25]. En el tímpano de Santa María del Yermo se representa a un jinete que, en sendas imágenes interior y exterior, combate contra un dragón al estilo de un san Jorge, pero sin exhibir signo alguno de su condición cristiana. En el ámbito de la pintura mural, otro caso notable de la omisión de signos religiosos dentro de una narrativa claramente relacionada con la lucha contra el islam se constata en la capilla de San Pedro del monasterio cisterciense de Santa María de Valbuena (*ca.* 1244-1249), donde las más recientes investigaciones han reconocido la representación de la conquista de Arjona (1244) por parte de infante don Alfonso de Molina, seguramente acompañado por don Rodrigo Fernández de Castro, en cuyo honor se debieron pintar estas escenas[26]. Pues bien, aunque de nuevo una interpretación automática llevaría a ver en el programa representado una clara relación con el contexto de la guerra santa, la coyuntura reconquistadora no es sino el escenario para otro tipo de discurso; la

[24] Dentro del exhaustivo trabajo de I. Monteira, la nómina de las representaciones escultóricas con tan inequívoca identificación simbólica de los contendientes a través del signo de la cruz es apreciablemente breve (Monteira Arias, 2012, pp. 230-231). A nuestro juicio, el deterioro de las tallas o la pérdida de la policromía original no puede explicar, en tantos casos, la reiterada ausencia de cruces sobre la panoplia y vestidos de los combatientes.

[25] La identificación del personaje como agente divino contra el mal parece evidente, sin embargo, la ausencia de cruz nos sigue pareciendo especialmente relevante en esta iglesia, tenida por una especie de monumento antislámico (Lange, 2009, pp. 117-118).

[26] Amplia información sobre esta obra en Gutiérrez Baños, 2005, t. I, pp. 121-130; 184-209; 396-399; 459-462 y t. II, pp. 228-238.

excusa, en definitiva, que permite transmitir mensajes muy diferentes. En la representación de las tropas cristianas no encontramos elementos simbólicos que pudieran reforzar su identidad colectiva en el plano religioso; a nivel étnico sí que es patente la caracterización física de los combatientes y, aunque perdida, parece que también se figuraron combatientes de la orden de Santiago. El interés que prevalece, en cambio, es el de destacar mediante la heráldica, valores relacionados con la estirpe de los Castro. Se ensalzan las hazañas de los promotores de la obra y, además, se quiere mostrar la adhesión de uno de sus miembros a las campañas de la monarquía. Se reivindicaba así un linaje que por entonces estaba inmerso en una grave crisis sucesoria y al que, seguramente, preocupaba más su continuidad biológica que los objetivos de la guerra contra el islam[27].

En relación, por último, a la historicidad de las representaciones, no vamos más que a constatar lo que nos parece un hecho diferencial, y es que en el ámbito del Occidente hispano las grandes victorias cristianas frente a los musulmanes no imprimieron una huella plástica del estilo que ciertas campañas y recordados episodios de las cruzadas ultramarinas protagonizaron en el arte europeo, un impacto comparable con el que otros acontecimientos bélicos peninsulares sí que dejaron en el arte aragonés[28]. No es, en verdad, muy frecuente que los acontecimientos históricos cercanos cronológicamente sirvan de argumento temático para artistas y promotores, y no es menos cierto que solo unos pocos de los más señalados momentos de otras guerras «cruzadas» fueron evocados por el arte[29]. Pero, si las campañas protocruzadas de Carlomagno en la Península Ibérica y Oriente, la batalla de Antioquía o las conquistas de Mallorca y Valencia fueron materia histórica trasladada a formas visibles en momentos, a veces, no muy alejados de los hechos, no acertamos a explicar por qué acontecimientos como la conquista de Toledo o campañas propiamente cruzadas del rango y la repercusión cronística e ideológica que tuvieron, por ejemplo, la de las Navas o las emprendidas contra las grandes ciudades andaluzas, carecen de programas plásticos que perpetuaran su recuerdo o las tomaran como

[27] El gran problema de los Castro ya no era lavar la imagen de su antepasado Pedro Fernández de Castro (†1214), quien había llegado a luchar junto a los almohades en la batalla de Alarcos (Calderón Medina, 2011, pp. 182-186), sino que en 1249 al frente de la casa se encontraba un niño, don Fernán Ruiz de Castro, último representante de la rama castellana del linaje (Gutiérrez Baños, 2005, t. I, pp. 125-129).

[28] Además de los bien conocidos murales barceloneses sobre la conquista de Mallorca (Ainaud de Lasarte, 1969; Blasco i Bardas, 1993) y las pinturas del castillo de Alcañiz que, entre otros hechos, inmortalizan la entrada de Jaime I en Valencia (Cid Priego, 1962; Borrás Gualis, 2005), otros episodios de la reconquista encuentran en la pintura mural aragonesa un reflejo narrativo e historicista de incomparable elocuencia respecto a los ejemplos occidentales. La conquista de Tortosa pintada en la catedral de Génova, así como ciertas operaciones cruzadas en Tierra Santa que se figuraron en Sijena, demuestran que los episodios plasmados tuvieron en Aragón una correspondencia muy directa con hechos acontecidos en un tiempo más o menos cercano (Pagès Paretas, 2000; Ead., 2001).

[29] Una consciente imprecisión en los temas figurados podía, además, reforzar la dimensión universal del mensaje cruzado (Curzi, 2007c, p. 539).

argumento propagandístico de una cruzada hispana todavía inconclusa[30]. En la búsqueda de los elementos visuales que contribuyeron a la difusión y legitimación de la idea de guerra santa a través de la pintura y la escultura monumental, la realidad del Occidente peninsular se diferencia de otros ámbitos. Nos parece que, mientras la cruzada a Tierra Santa desató un buen número de reacciones propagandísticas materializadas en programas iconográficos de una rotundidad y de una expresividad bélica fuera de toda duda, en las tierras castellanoleonesas no encontramos el mismo tipo de herramientas gráficas a pesar de la repetición de algunos temas comunes.

San Bernardo, en su *De laude novae militiae ad milites Templi*[31], describía la primera sede de la orden templaria en Jerusalén

> adornada de armas, no de piedras preciosas [...] cargados [los muros] de escudos que cuelgan de todas partes [...] Todas estas cosas hacen ver claramente que nuestros caballeros están animados del mismo celo por la causa de Dios.

En los años sesenta del siglo XIII Humberto de Romans alumbraba la obra *De predicatione crucis*, cuyo capítulo XVI estaba dedicado al «ejemplo de los antepasados que inspiran la guerra contra los sarracenos». Entre las recomendaciones prácticas para la difusión del mensaje cruzado dadas por el antiguo maestro general de la orden dominica, el manual destinado a los futuros predicadores recordaba la efectividad de referirse a las numerosas obras de arte que ayudan a los hombres a luchar con valentía y, en concreto, mencionaba las batallas pintadas en los muros de los palacios de los nobles y las andanzas de los «*milites Christi*» que aparecían en las paredes de las iglesias[32].

No cabe duda de que la reacción del mundo cristiano ante la amenaza que constituían los ejércitos islámicos fue habitualmente de marcada hostilidad, actitud que se manifestó en el plano bélico, político, literario y en el de las representaciones plásticas del conflicto[33]. Para generar el caldo de cultivo apropiado, para sostener la reacción agresiva y justificarla, el musulmán, además,

[30] En relación a la cruzada de las Navas, cuyo impacto literario tampoco fue significativo Gómez, 2011 (Alvira Cabrer, 2012), sostiene que la iglesia de San Román de Toledo, consagrada por R. Jiménez de Rada en 1221, y la de Santa Cruz, de la misma ciudad, serían los monumentos conmemorativos de la victoriosa campaña. Sus programas iconográficos reforzarían la idea del triunfo de la cristiandad frente al islam, aunque en ellas no encontremos escenas bélicas. La propuesta contrasta con quienes sostienen que sus decoraciones pictóricas más bien parecen ilustrar el proyecto integrador de Jiménez de Rada que, sobre la base del liderazgo de la Iglesia católica por encima del resto de credos y, en concreto, del primado de la sede toledana sobre la cristiandad hispana, admite la pluralidad que encarnan judíos y musulmanes (Pick, 2004; Ruiz Souza, 2009).

[31] San Bernardo, *Obras completas,* ed. de Díez Ramos, pp. 853-881.

[32] Brundage, 1992; Maier, 1994, pp. 109-118; Costa, 2006.

[33] Palacios Ontalva, 2011.

debía estar revestido de múltiples rasgos peyorativos y maléficos como se han encargado de recordar numerosos autores dedicados a analizar el conflicto en sus diversas vertientes[34]. Surgió, a la postre, una violencia enfocada a doblegar al enemigo islámico que, a su vez, no solo era vivida de forma cotidiana, sino que debía ser representada y visualizada por quienes debían ejercerla y estaban en directo contacto con ella.

Definidos, pues, tres elementos fundamentales de la ecuación: un entorno conflictivo, una materialización plástica de dicha violencia y un sustrato ideológico cruzado que, aparentemente, la justificaría, la tentación de triangular dichas ideas es muy potente y de hecho el resultado de tal conjunción forma parte del discurso explicativo de bastantes obras de arte que representan escenas bélicas en ese contexto. Pese a lo que pudiera parecer y lo que se ha venido manteniendo por buena parte de la historiografía, nuestro enfoque es mucho más crítico y restrictivo, en la línea de posiciones como la de David Nirenberg, cuya introducción a su obra *Comunidades de violencia*, recoge ideas que nos parecen especialmente lúcidas al respecto de un «discurso sobre el otro» no necesariamente modelado por una tradición ideológica o cultural agresiva[35].

Creemos, pues, que apenas encontramos verdaderos programas de inspiración cruzadista entre la escultura monumental y la pintura mural castellanoleonesa de los siglos XII y XIII; solo unos pocos ejemplos se asemejan a modelos en mayor sintonía con la expresión de una idea de guerra santa y, en ciertos casos en los que pudiéramos sentirnos inclinados a asociar ciertas representaciones con el entramado ideológico de la cruzada, notamos ausencias, subyacen matices interpretativos o aparecen nuevos elementos que, como hemos señalado, podrían separar las obras de arte analizadas del mensaje de la guerra santa cristiana. Los elementos de distorsión a los que nos referimos tienen que ver con la mencionada ambigüedad de buena parte de las obras, no siempre explícitas en la representación de un enemigo que pueda ser identificado con el islam, y tampoco claras en la autoimagen de los propios combatientes cruzados[36]; y podría tener relación, asimismo, con la existencia y caracterización de otros rivales igualmente combatidos con argumentos ideológicos, a veces, sorprendentemente parecidos a los usados contra los musulmanes[37].

[34] Southern, 1978; Kedar, 1984; Moore, 1987; Medina, 1992; Daniel, 1993; Lewis, 1993; Tolan (ed.), 1996; Strickland, 2003; Tolan, 2003; Id., 2007b; Bueno Sánchez, 2006; Barkai, 2007; Riley-Smith, 2008; Akbari, 2009; Sénac, 2011b.

[35] David Nirenberg habla de la separación entre «el discurso [persecutorio] y la acción» para referirse a la brecha entre una ideología agresiva y violenta frente a las minorías, que indudablemente fue «un aspecto central y sistémico de la coexistencia de la mayoría y las minorías en la España medieval», respecto a otros posibles cauces de diálogo o intercambio con ellas (Nirenberg, 2001, pp. 15-20).

[36] Núñez Rodríguez, 1995, p. 76.

[37] Nos referimos, por ejemplo, a la manifiesta animadversión que la *Historia Compostellana* y la *Crónica anónima de Sahagún* muestran por los aragoneses. En la primera, el rey aragonés Alfonso I es mencionado, entre otros epítetos, como «malvado enemigo» y «pérfido aragonés»

En este sentido, no cabe duda de que es frecuente apreciar argumentos que avalan la integración de ciertas representaciones en un escenario de confrontación religiosa, que identifica las formas malignas, pecaminosas, diabólicas o bestiales con el enemigo islámico, tal y como defiende Inés Monteira, pero no podemos olvidar que durante la Edad Media la cristiandad tuvo la conciencia clara de cuáles eran sus muchos enemigos y los frentes en los que combatía. La relación de estos invariablemente recogía a judíos, musulmanes, herejes o demonios y, por supuesto, la caracterización del mal que representaban cada una de estas amenazas era un aspecto perfectamente interiorizado y calibrado por la Iglesia en función del peligro que en cada momento representaban. Si admitimos este hecho, parece ilógico e incluso excesivo, en consecuencia, establecer un nexo que vincule directamente a cualquier representación simbólica del mal con el islam. En definitiva, un demonio es un demonio y no ha de verse en todos ellos la representación alegórica del islam; una mujer en actitud lasciva no tiene porqué referirse a todas las libidinosas mujeres musulmanas; no todos los centauros remiten a Ismael o a los guerreros islámicos; la lucha de David y Goliat, de Caín contra Abel, de Herodes contra los inocentes o de Sansón con un león, no tiene por qué ser, invariablemente, la de la cristiandad contra el islam; no hemos de ver detrás de cada combatiente un *«miles christianus»* idealizado como instrumento de una iglesia militante en lucha sin tregua contra el islam; ni parece apropiado, por último, colegir que todas las representaciones de mensajes apocalípticos se refieran, sin más, a la victoria final de la comunidad cristiana sobre el mahometano Anticristo, en el contexto de una guerra santificada de connotaciones escatológicas.

Parece oportuno en suma, no simplificar la realidad hasta su deformación, pero también es preciso ofrecer explicaciones alternativas a un fenómeno artístico que contribuyó, sin duda, a la transmisión de un mensaje belicista en el contexto de la reconquista, y que actuó como herramienta ideológica, de movilización o de respaldo legitimador claramente identificada con la justificación, preparación o impulso de la guerra.

(I, LXVIII, p. 176), «impío aragonés» (I, LXXIII, p. 181); «malvado» y «fiero aragonés» (I, LXXIII, p. 182), «tirano aragonés» (I, LXIII, p. 169; I, LXIV, p. 171; I, LXXIX, p. 191), «sacrílego» (I, LXXXIII, p. 200); «ladrón aragonés» (I, LXXXV, p. 206); «feroz como Marte» (I, LXXXVII, p. 211). En cuanto a las tropas que le acompañan, las descripciones en poco se diferencian de las que pudieran aplicarse a los musulmanes y arremeten frontalmente contra la rectitud moral, la impiedad y los vicios de los aragoneses, quienes se muestran en combate como fieras fanáticas que experimentan una transformación diabólica de sus rostros o miradas en la batalla. Asimismo, los combates sostenidos contra las tropas aragonesas toman idénticos recursos legitimadores que aquellos en los que, en otros casos, se ensalza la victoria de las tropas cristianas frente a las musulmanas (*Historia compostelana*, I, LXVII, p. 175; I, LXVIII, p. 176; I, LXXIII, pp. 181-182; I, LXXXIII, p. 200). En la crónica de Sahagún, la diabolización de Aragón, de los aragoneses y de su monarca, así como su alianza con los musulmanes, es también patente (Puyol, «"Las Crónicas anónimas de Sahagún"», p. 243), de modo que pareciera que el enemigo, más que el islam y sus seguidores fuera, al menos en un contexto concreto, el reino de Aragón (Barkai, 2007, pp. 121-126).

En nuestra argumentación queremos recordar, en primer término, que el contacto entre la cristiandad y el islam que parece leerse restrictivamente como una relación siempre conflictiva, no se corresponde con la realidad histórica. El escenario fronterizo parece verse como el campo de una dialéctica bélica unívoca en la que no queda ni un resquicio para el contacto pacífico, la aculturación e, incluso, la ambivalencia, y en el que, sin renunciar al mensaje principal que percibía en el musulmán un enemigo secular, también pueda reconocerse como coetáneo con el que se convive mucho tiempo en paz o que identifique a algunos de ellos como personas dotadas, en ocasiones, de rasgos positivos[38]. Nadie va a cuestionar que la iconografía contribuyó a la difusión de un espíritu de combate que, si bien no aceptamos dirigir en exclusiva contra los musulmanes, sí que sirvió a los objetivos de la reconquista. Pero hablamos de un concepto de cruzada canonizado por la historiografía que se reviste de ciertos elementos necesarios, sin cuya presencia recurrente no puede hablarse de tal fenómeno. Del mismo modo que no todas las campañas militares de la reconquista pueden ser llamadas cruzadas, aunque se den en un contexto propicio o muy cercano ideológicamente, admitamos que no toda la escultura monumental o las representaciones pictóricas de batallas puedan ser tenidas por escenas de cruzada. Admitamos, por otro lado, que se produjo un más que posible fenómeno de copia y repetición de modelos, representaciones o programas completos, cuya inserción como elementos decorativos de los edificios escapó al control de un clero local escasamente formado e incapaz de plantear complejas materializaciones plásticas de la ideología de la guerra santa, ideas que circulaban por las curias y sedes donde se gestaban las decisiones relevantes para el devenir de la lucha contra el islam, pero que seguramente eran ajenas a los promotores de los templos rurales y mucho más a los fieles que los visitaban. Seamos conscientes también que, lejos de encontrar muchas de las representaciones alegóricas o narrativas de la lucha contra el islam en importantes centros religiosos o en santuarios capaces de condensar a su alrededor un gran número de fieles, son más los centros secundarios, algunos de ellos muy alejados de la frontera, los que recogerían ese espíritu antislámico y, por tanto, la presencia de representaciones bélicas no cabría vincularla tan estrechamente con un servicio en la defensa de la cristiandad. Admitamos, por último, que las representaciones bélicas esculpidas o pintadas pudieran albergar otras explicaciones relacionadas con un objetivo compartido y universal que sirviera a la difusión de una imagen triunfante de la Iglesia en sus muchos frentes espirituales o terrenales, o que la lectura de algunos combates tallados o dibujados estuviera en contacto con la preocupación particular de un linaje o una dinastía por consolidar los argumentos que los situaban en la cúspide del poder feudal.

[38] Curzi, 2007c, pp. 542-543; Palacios Ontalva, 2012. Los murales de la iglesia de Berzé, como ha propuesto E. Lapina, parecen sugerir que la resolución de la cruzada o la reconquista no solo debía seguir la vía de las armas, sino la búsqueda complementaria de un entendimiento con el islam que pasara por una acción misionera destinada a la conversión de los musulmanes (Lapina, 2005, p. 319).

En fin, no queremos acabar transmitiendo la idea de que las numerosas representaciones bélicas que adornan los capiteles, canecillos y muros de nuestros edificios no operaran en el imaginario colectivo de los hombres del momento como verdaderos acicates para luchar contra el islam, pero sabemos muy bien que la ideología que encendía la mecha de ese combate, por muy santificada que esta fuera desde el Pontificado, en las curias regias o desde ciertas cátedras episcopales, era un impulso generalmente alimentado por otras motivaciones, no siempre en consonancia con el ideal de la guerra santa.

ICONOGRAFIA DA GUERRA SANTA NO TERRITÓRIO PORTUGUÊS (SÉCULOS XII-XIV)

Isabel Cristina Ferreira Fernandes
CIDEHUS - Universidade de Évora — GEsOS (Palmela)

No quadro ibérico da *reconquista*, o espírito de cruzada foi facilmente associado ao combate interino contra os muçulmanos, mobilizando milícias então dedicadas à empresa da Terra Santa e proporcionando o nascimento de outras, com propósitos guerreiros idênticos mas centrados no espaço peninsular. Referimo-nos, para o território português, às Ordens do Templo, do Hospital, de Évora-Avis e de Santiago.

Para além do processo bélico contra os almorávidas, que desde inícios do século XII dominava o norte do território e depois se prolongaria no combate à última vaga berbere norte-africana —os almóadas—, o território português proporcionou sucessivas situações de mobilização guerreira contra o *inimigo* da fé cristã e elas não se limitaram ao envolvimento das Ordens Militares e de alguma nobreza, na prossecução dos seus ideais e em associação com os interesses régios. Outras forças do clero, monacais e episcopais, e também do poder laico, exortavam ao combate ao infiel, equiparando-o ao movimento em prol da Terra Santa, de que é exemplo o apelo dos foros de Coimbra, citado por Saúl Gomes[1].

Num contexto de instabilidade permanente, que podemos situar, para o território português, sobretudo a partir do século XI e das campanhas de Fernando I e dos infanções seus apoiantes, os centros de produção erudita, escrita, não abundavam e os que existiam centravam-se na construção de uma literatura religiosa de cariz hagiográfico uns, memorialística outros, onde o recurso à imagem era parco ou mesmo inexistente na representação da guerra. Se é certo que essa produção é maior para as centúrias seguintes, coincidindo com o governo e as investidas de almorávidas e almóadas e, portanto, com uma melhor definição do opositor-alvo, a verdade é que uma produção iconográfica associada às letras e elucidativa dos movimentos bélicos de fronteira, não existe. Ao nível da produção artística, em especial da escultura e sobretudo para um período um pouco posterior, o panorama é mais estimulante.

[1] *Livro Preto da Sé de Coimbra*, fº 221, citado em Gomes, 2005, p. 125.

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 311-326.

Se pensarmos no estudo da simbólica guerreira associada às Ordens Militares, o melhor recurso são os selos de validação de documentos, a maioria dos quais pertencentes a fundos da Torre do Tombo e que nos permitem recuar à centúria de duzentos. Para o estudo da iconografia da guerra santa peninsular importa ainda recorrer a outras expressões artísticas ligadas à preocupação da Ordem de Santiago na manutenção do culto ao seu patrono e à valorização da vertente militar do santo.

De produção muçulmana, a iconografia alusiva à guerra santa medieval é muito escassa em Portugal, mas aludiremos a algumas peças arqueológicas em cerâmica e metal em que a identificação de uma mensagem religioso-militar é clara.

A REPRESENTAÇÃO DO GUERREIRO CRISTÃO MEDIEVAL NA DOCUMENTAÇÃO E EM DOIS EXEMPLARES ESCULTÓRICOS

O envolvimento da nobreza na luta contra os muçulmanos, mais evidente numa primeira fase, conduz-nos ao desenho de um *bellatore* que, com o rei, prossegue objectivos de conquista territorial dentro do cumprimento de desígnios sagrados que se plasmavam na expurgação do *infiel*. Porém, as dificuldades de recrutamento no seio da nobreza levarão, sobretudo a partir de D. Sancho II, ao crescente recurso a hostes das Ordens Militares e também às milícias concelhias[2].

Através de iluminuras de documentação undecentista e de alguma escultura dispersa, em pedra, é possível definir o perfil do nobre cavaleiro medieval português, que desde meados de duzentos integrava as hostes régias e conformava o guerreiro intrépido que obrigava ao recuo muçulmano para o sul do Garb al-Andalus. Vejamos alguns exemplos.

Do cartório do Mosteiro do Lorvão (Coimbra), os livros do século XII incluem preciosas imagens em iluminura que podem servir para o entendimento desse perfil de guerreiro e cavaleiro. Note-se que a abadia do Lorvão, para alguns com origem no século VI, acompanhou a *reconquista* da região de Entre Douro e Mondego, a partir de 878, conhecendo grande prosperidade no século X, mas sofrendo tremenda destruição com a conquista muçulmana de Coimbra em 987, de que só recupera após a retoma cristã de 1064[3]. Assim, são sobretudo as produções a partir dessa data que chegaram até nós. As iluminuras do *Livro de Aves do Lorvão*, de 1179, para o arqueiro e besteiro e, do *Apocalipse* do mesmo mosteiro, datado de 1189, as imagens designadas por *Os Quatro Cavaleiros do Apocalipse* e *O Cavaleiro*

[2] Para a questão das dificuldades de prestação de serviço militar pela alta nobreza para a guerra da *reconquista* e as formas que a corôa encontrou para resolver o problema, em Portugal, ver Martins, inédita, pp. 17-179.

[3] A. S. Pereira, 2003, pp. 29-30.

do Exército do Céu[4], são a nossa melhor representação de guerreiros cristãos do século XII, ao nível de indumentária, das armas e das montadas. São protótipos bastante fiéis das práticas de combate e dos recursos de armamento, tendo servido de modelo, como adiante veremos, para relevos murais das duas centúrias seguintes.

A emblemática estátua, reconhecida como de Afonso Henriques, proveniente da ermida de São Miguel, de Santarém, hoje parte da colecção do Museu Arqueológico do Carmo[5], executada ao modo gótico, talvez na centúria de duzentos, espelha bem a representação do poder régio medieval português, dos inícios da nacionalidade: atitude majestática, cabeça coroada, manto, o domínio da cruz e da espada, dualidade identitária da sua qualidade de «*rex devotissimus e christianissimus*»[6] e legitimadora das acções de guerra. O escultor persegue bem a ideia de um Afonso Henriques triunfante do feito de Ourique, ungido por Deus, propagandeado pelos cónegos crúzios, responsável pelo nascimento de uma nação cujas fronteiras vai alargando com eficácia e, simultaneamente, pela erradicação dos inimigos de Cristo dos territórios do ocidente peninsular. À falta de ilustrações do cartório do mosteiro de Santa Cruz sobre os actos de *reconquista* ou sobre o líder português, que esses monges apoiaram em termos espirituais e administrativos e exaltaram através das letras, à falta de ilustrações de outros fundos monásticos coevos, esta peça pode ser, na pedra, a expressão de legitimação do poder militar e político do primeiro rei português.

No que respeita à tumulária portuguesa, até ao século XIV são escassos os exemplares cuja iconografia que possa relacionar-se com o tema em análise. Exceptua-se o jacente de Lopo Fernandes Pacheco, da sé catedral de Lisboa, um nobre que ascendeu à condição de rico-homem e foi agraciado pelo rei com privilégios e cargos de relevo.

Obra de feição gótica, é marcada pelo gesto de Lopo Fernandes Pacheco insinuando o desembainhamento da longa espada, envolta em fita ornamental com inscrição religiosa, atributo primordial de alguém que encontrou a glória na batalha do Salado e fez questão de imortalizá-la. Essa memória completa-se com o detalhe da colocação de um pequeno busto, com a cabeça envolvida em turbante, sob a espada, suportando-a, deixando-se esmagar por ela: a representação de um muçulmano vencido. Esta interpretação, bem defendida por Carla Varela Fernandes, é a mais plausível para o conjunto iconográfico em análise, considerando o contexto em que foi esculpido e o interesse dos encomendantes[7]. No revigoramento do espírito cruzadístico que o tempo de Afonso IV proporcionou, com a participação portuguesa no confronto do Salado, a imagética centrou-se na apologia da invencibilidade cristã *versus* a submissão do *infiel*.

[4] Barroca, 2000b.

[5] Sobre a análise desta peça escultórica ver Id., 2005.

[6] Nascimento, 2001.

[7] Fernandes, 2001, p. 52.

A ICONOGRAFIA DOS SELOS DAS ORDENS MILITARES

Nas chancelarias das Ordens que se radicaram em Portugal podemos igualmente encontrar testemunhos iconográficos da preocupação de valorizar o carácter cruzadístico e guerreiro que as norteava. Os selos de suspensão usados na documentação normativa e administrativa foram veículos de publicitação dos propósitos das Ordens Militares e de inequívoca afirmação do seu poder.

Em Portugal, só no final do século XII, o selo começa a vulgarizar-se na validação de documentos deste e doutros institutos similares, bem como na documentação laica, sendo até então habitual a aposição de sinais simbólicos na documentação produzida[8]. A legitimação das milícias, pela via do compromisso bélico-religioso, complementava-se noutros interesses e teias de relações que as chancelarias documentam. Os selos que apresentamos foram inventariados e estudados por Luís Gonzaga de Lencastre e Távora[9] e por Saúl Gomes[10] e são provenientes de documentação da Torre do Tombo (Lisboa).

Atribuído ao século XII, um selo bifacial da Ordem do Templo, em cêra castanha escura, mostra no anverso, dentro de dois círculos concêntricos, dois *milites* equipados com os seus bacinetes e escudos, cavalgando numa única montada, o que é interpretado dentro da simbólica de humildade e pobreza adstrita aos votos templários[11] ou como a imprescindível unidade e entreajuda dos guerreiros em contexto bélico. De 1249 é um selo do comendador de Tomar (fig. 1), que exibe um cavaleiro na sua montada lutando contra um animal fantástico, interpretado como uma alusão a São Jorge, patrono dos exércitos[12].



FIG. 1. — Selo do Comendador de Tomar, 1249, Sé de Coimbra, Mç. 14, doc. 24, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa

[8] GOMES, 2005, p. 130.

[9] TÁVORA, 1983.

[10] GOMES, 2005 e ID., 2009.

[11] TÁVORA, 1983, exemplar nº 87, p. 145; GOMES, 2009, pp. 123-124.

[12] O selo apresenta a inscrição S(igillum) COMENDATORIS. DE.: TOMAR (GOMES, 2009, p. 137).

Outros exemplares seguem padrões iconográficos muito distintos, com recurso a simbologia de pendor mais religioso que militar (*Agnus Dei*, Virgem com o Menino). Após 1312, os modelos sigilográficos adoptados pela Ordem de Cristo, que em Portugal substituiu a do Templo, são mais uniformes: circulares e bifaciais, exibem a cruz pátea de braços equiláteros, com inscrição nos quartos e legenda entre círculos concêntricos[13].

Da Ordem do Hospital é um selo de 1231, proveniente de um documento de contrato com os templários, invocando o prior em Portugal, Mendo Gonçalves. A cruz é o único ícone utilizado[14], tal como na Ordem de Cristo, e justifica que recordemos a força da simbologia da cruz para as Ordens Militares. Está particularmente associada aos hospitalários portugueses, que teriam ao seu cuidado a relíquia do Santo Lenho de Marmelar (Portel), desde o século XIII, objecto de intenso culto e que é também relacionado com a vitória do Salado. Segundo o *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro*, D. Afonso IV terá pedido ao prior do Hospital, Álvaro Gonçalves Pereira, para mostrar ao exército, antes da batalha, a Cruz de Marmelar, acto que assumiu um carácter processional à maneira das hostes da Terra Santa[15].

No figurino dos selos da Ordem de Santiago, a espada e a vieira dominam a simbologia. Um dos exemplos que apresentamos é um selo pendente de uma doação ao convento de Mértola, que foi sede da Ordem entre 1245 e os finais da centúria, pendente de uma carta de 1274. Aqui, é a vieira —tema recorrente da simbologia compostelana—, que domina todo o campo central circular do selo, com a seguinte inscrição na orla: S(igillum): CONVENTVUS: MERTOLA[16]. O selo do mestre provincial Diogo Moniz, de 1310[17], em formato de escudo, exibe vieira sobre a espada central, estrela à direita da espada e a meia-lua à esquerda. É semelhante a um exemplar do mestre João Afonso, de 1297[18], reiterando a prevalência destes ícones na sigilografia santiaguista.

Dois exemplares da Ordem de Avis, do convento sediado na vila de Avis, da primeira metade do século XIV —1321 e 1334 (fig. 2)—, seguem modelos de chancelas régias e pontifícias, com a utilização das duas faces. De formato redondo, mostram no anverso, entre travas, um castelo com três torres ameadas, sendo a central, mais alta, encimada pela cruz de Avis e as laterais por aves; no reverso, um cavaleiro com elmo, escudo com cruz florenciada e espada na mão esquerda, monta um cavalo coberto de manto com cruzes de

[13] É o caso dos exemplares 356 e 357 estudados por Lancastre e Távora, selo do mestre Frei Gonçalo Martins (p. 263), ou dos selos de mestrado reproduzidos por GOMES, 2005, pp. 138, 139, 148, 149. Note-se a excepção do selo da reprodução 7, p. 148.

[14] *Ibid.*, pp. 137, 138 e 149.

[15] PICOITO, 2010, pp. 76-79; RODRIGUES, 2013, pp. 349-352.

[16] GOMES, 2005, pp. 140, 141, 151. Veja-se também TÁVORA, 1983, exemplar nº 241, p. 212.

[17] Apresenta a seguinte legenda: S(elo) DE: D: DIOGO: MONIS: MAESTRE: D(e): LA: ORD(e)N D(e) LA CAVALARIA D(e) S. TIAGO (GOMES, 2005, pp. 140 e 151).

[18] TÁVORA, 1983, exemplar nº 305, p. 240.

Avis[19]. A evidência da temática militar na esfragística de Avis perdurará até à centúria seguinte e é acompanhada em expressões artísticas sobre pedra, como adiante veremos.

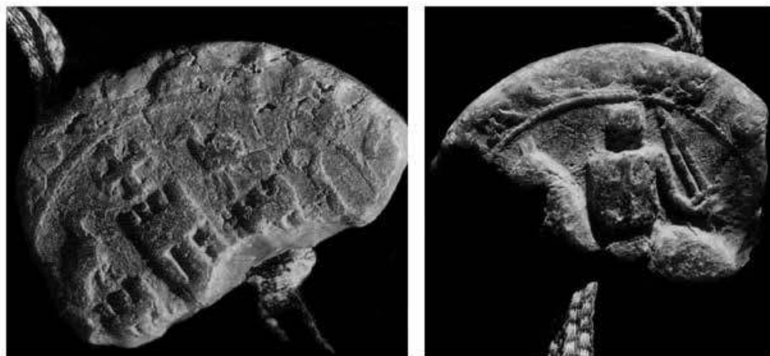


Fig. 2. — Anverso e reverso de selo do convento de Avis, 1334, Ordem de Avis, doc. 428, Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa

POR DEUS, MAS TAMBÉM PELO REI

A leitura iconográfica dos exemplares esfragísticos, se por um lado remete para o clássico propósito da luta contra o *infiel*, sufragada pelo papado e pelo rei, por outro conduz-nos à relevância que o «serviço do rei» assume, sobretudo a partir do século xiv. As representações equestres, usualmente em postura guerreira, indumentária e apetrechos de armamento consentâneos com os de qualquer nobre cavaleiro medieval, evidenciam o acto e a predisposição bélica «por deus e pelo rei». Primeiro a construção, depois a defesa do reino são associadas às motivações e ao cometimento das Ordens Militares e, como bem lembra Luís Filipe Oliveira[20], a assunção pela coroa, a partir de trezentos, de funções que antes pertenciam ao papado, confere-lhe um estatuto de sacrossanto poder que explica essa dualidade. A lápide com inscrição comemorativa da construção da torre de menagem do castelo de Noudar (1310-1311?)[21] expressa bem a intenção do mestre de Avis, Aires Afonso, na valorização da ligação à coroa, através da aposição do escudo régio com as cinco quinas ao lado da cruz de Avis. Curiosamente o conjunto inclui também uma vieira, o que pode ser interpretado como um sublinhado à importância dada pela Ordem ao caminho peregrinacional a Santiago. Do

[19] Gomes, 2005, pp. 142, 143, 154 e 155. Ver também Távora, 1983, exemplares n°s 358, 359, 360, 361, pp. 263-264.

[20] Oliveira, 2009, pp. 80-81.

[21] Barroca, 2000c, t. II (2), p. 519. Ver também Oliveira, 2009, p. 84.

mesmo modo, numa inscrição funerária da capela do prior do Hospital, de Estevão Vasques Pimentel, na igreja do convento em Leça do Balio, verifica-se a conjugação de uma sequência heráldica com as armas da Ordem de Hospital, as armas do reino e as armas do prior (dos Pimentéis). Pedro Cambel vê nesta inscrição, como na figuração e heráldica que a adorna, elementos que pretendem criar um modelo de prior, enquanto guerreiro nobre, aquele que soube assumir «a mutação dos *bellatores* profanos em cavaleiros das milícias de Cristo»[22]. Outros exemplos há, em selos da Ordem de Santiago, para meados do século XIV —um selo do mestre Gil Fernandes de Carvalho— e, para finais da centúria, um selo do mestre Fernando Afonso de Albuquerque, que ostentam as armas do rei a par dos ícones próprios da Ordem de Santiago[23]. Este último mostra espada carregada por vieira, ladeada por estrela e crescente e flanqueada por dois escudos de tipo peninsular[24].

Muito interessantes são também alguns selos concelhios onde o motivo equestre é dominante. Destacamos um exemplar de Évora, com desenho frustre e quase esquemático de cavaleiro com elmo aberto, escudo, montada, lança com estandarte, pendente de documento de meados do século XIII (1251-1257?), mas cuja matriz poderá recuar a finais do século XII ou inícios da centúria seguinte[25]. Nesta acepção, para além da implícita afirmação das autonomias concelhias, a opção pela representação equestre não deixará de reportar à progressão da participação das milícias concelhias no processo bélico da *reconquista* e à apropriação da simbólica guerreira pelas elites populares das maiores cidades do reino.

Dentro da mesma intenção propagandística de trezentos estão exemplares escultóricos que merecem destaque, no panorama das representações bélicas portuguesas associadas à figura de *Santiago Guerreiro* e *Matamouros* ou a outros protagonistas da guerra medieval contra o Islão.

Um deles é o relevo da Sé de Évora (fig. 3), que representa um cavaleiro interpretado com Geraldo Geraldes ou Geraldo Sem Pavor, o guerreiro aventureiro que secundou Afonso Henriques na tomada de Évora (1165) e outras praças alentejanas, encimado por duas cabeças de mouros degolados, um homem e uma mulher. Estas cabeças invocam a impiedosa vitória sobre o Islão, a submissão de toda uma população, que não apenas dos exércitos do inimigo muçulmano. A atitude de vitória está patente no empunhamento da espada, em riste, na pressão que se adivinha, da montada. Se bem que o modelo seja idêntico ao do relevo de Santiago do Cacém, não vemos no rosto deste cavaleiro os mesmos traços de beatificação, antes um semblante cerrado pela determinação.

[22] CAMBEL, 2005.

[23] OLIVEIRA, 2009, p. 85.

[24] TÁVORA, 1983, exemplar nº 63, p. 130.

[25] *Ibid.*, exemplares 198 e 199, pp. 193 e 194. O autor considera plausível que exista uma cruz pátea sobre o escudo, relacionando-a com o envolvimento da Ordem do Templo na recuperação de territórios a sul do Tejo, nomeadamente na região de Évora; Ver também A. S. PEREIRA, 2003, pp. 17-18.

Atribuído a meados do século XIV, este baixo-relevo foi muito provavelmente executado depois da vitória do Salado, para a qual Évora contribuiu com generoso contingente[26].



FIG. 3. — Relevo da Sé de Évora, meados do século XIV, Museu de Évora – DRCA (foto Isabel Cristina Fernandes)

Um outro exemplar de Évora é o baixo-relevo da «Casa de Ver o Peso», hoje exposto no museu da cidade, ao qual está atribuída uma cronologia um pouco posterior: segunda metade do século XIV - inícios do XV. Trata-se de uma nova versão da composição da Sé de Évora, com produção menos acautelada no talhe mas rica de pormenores. Figurou como verdadeiro ícone da cidade, numa das suas ruas mercantis. O cavaleiro apresenta-se com um escudo envolvido por vieiras e a visão do Islão derrotado é reforçada por cabeças de personagens muçulmanos espezinhados pelo cavalo, mantendo-se as outras duas na parte superior do conjunto. A mensagem parece ser a mesma, ainda que se cruzem neste exemplar os atributos de Santiago e os do incauto Geraldo Sem Pavor. Sublinhem-se a aposição do escudo com as armas reais e

[26] Sobre os baixo-relevos de Évora ver *ibid.*, pp. 18-24.

os detalhes do armamento —o uso do bacinete com viseira e das joelheiras, prefigurando o uso de arnês—, que remetem para o enquadramento cronológico referido.

Particularmente interessante é o baixo-relevo de Santarém (fig. 4), proveniente de uma parede junto aos Paços do Concelho e para o qual se aponta uma datação da segunda metade do século XIV - inícios de quatrocentos[27]. A temática é a do «bom selvagem», no sentido do ser animalesco e natural, a essência do mal na visão agostiniana, que só pode ser salvo pela *caritas* mediada pela Igreja. Mas, o que nos leva a incluir a peça neste estudo, é a presença do escudo, triangular e delimitado por um cordão, que o personagem segura na mão esquerda, sobre o qual se inscreve a cruz da Ordem de Avis. Constrói-se uma mensagem de bondade, sob o escudo sagrado, justificativa do belicismo inerente às Ordens Militares em ambiente de cruzada. Estamos perante uma curiosa solução iconográfica para a legitimação do uso da força em nome de Deus.



FIG. 4. — Baixo-Relevo «O Homem Selvagem», séculos XIV-XV, proveniência desconhecida, Museu Municipal de Santarém

A presença deste testemunho escultórico em Santarém pode estar relacionada com a doação da igreja de Santa Maria, localizada na alcáçova, ao mestre de Avis Fernão Rodrigues Sequeira.

[27] CUSTÓDIO, 2004, nº 58, p. 13.

ICONOGRAFIA ASSOCIADA A SANTIAGO E À ORDEM DE SANTIAGO

O precoce martírio de Tiago Maior, como príncipe de Jerusalém, a atribuição que lhe é feita de primeiro evangelizador da Hispânia, a tradição, com provável origem setecentista, do traslado do seu corpo para a Galiza, a suposta influência na vitória de Clavijo e o apoio de Cluny à devoção peregrinacional a Compostela, fizeram do apóstolo, como é sabido, o defensor da cristandade peninsular, o «*yspanie patronum*». A ligação do bispado de Compostela às origens de uma Ordem criada especificamente para combater os muçulmanos na península Ibérica levará à adopção do santo como seu patrono, vulgarizando-se a evocação de Santiago em contextos da guerra santa peninsular. O processo da *reconquista* no território português encontra-se associado a essa tradição de intervenção de Santiago nas contendas decisivas da formação do reino e nos recontros entre as hostes dos primeiros reis e as dos berberes norte-africanos.

O vigor do culto ao santo, associado ao *Caminho*, pelo menos durante os séculos XII e XIII, contribuiria para fazer proliferar uma imagética que misturava os atributos do santo apóstolo e do peregrino com os ícones da guerra. Observamos isso mesmo nos próprios *signum* da Ordem, onde se fundem a espada e a vieira, a cruz da paixão de cristo, a espada do martírio, assumida como arma em defesa de Deus e associada aos princípios devotos da peregrinação e do culto compostelanos.

Para além das produções sigilográficas já referenciadas, um bom exemplo desta conjugação é a insígnia da Ordem de Santiago recolhida em contexto arqueológico no castelo de Palmela e atribuída a finais do século XII - inícios do XIII. Foi por nós recolhida durante a escavação de uma necrópole dos freires da Ordem, sobre as vértebras do lado esquerdo do indivíduo inumado, admitindo-se que estaria presa ao hábito que trajava enquanto defunto[28]. A representação da espada, associada aos modelos iconográficos do *Santiago Guerreiro*, evocando a morte do apóstolo e a sacralização do combate religioso pela Ordem, aparece associada à vieira na esfragística, como vimos, e também nalguma decoração arquitectónica[29]. A vieira, atributo relativo à vocação peregrina compostelana do santo, é realmente bastante comum em ligação com a espada, mas não com a representação da espada sobre a vieira, como ocorre no exemplar de Palmela. Nesta insígnia, a mensagem predominante é a do papel militar da Ordem, da sua missão de erradicação das forças islâmicas do ocidente peninsular sob a égide de Santiago.

Ao nível dos edificados da Ordem de Santiago —conventos e igrejas— era frequente a inserção de motivos decorativos arquitectónicos ou exemplares pictóricos e de escultura alusivos a *Santiago Guerreiro*, vulgarmente designado *Santiago Matamouros*.

[28] Fernandes, 2004, pp. 209-212.
[29] Mâle, 1902, p. 353.

O magnífico retábulo trecentista da igreja matriz de Santiago do Cacém é, para esse período, a mais completa representação da gesta guerreira peninsular entre cristãos e muçulmanos (fig. 5). Trata-se de uma peça datada de *ca.* 1330[30], e terá sido uma encomenda da aia da rainha Santa Isabel, a princesa bizantina Vataça Lascaris[31]. Não se conhece o autor, mas os últimos estudos da obra, por José António Falcão e Fernando António Baptista Pereira[32], remetem para um artista próximo do mestre lisboeta Telo Garcia, bem conhecedor da linha da oficina de Coimbra[33].



Fig. 5. — Alto-Relevo de Santiago do Cacém,
segundo quartel do século xiv, Igreja Matriz de Santiago do Cacém

A qualidade deste alto-relevo gótico em pedra calcária, ainda com vestígios de policromia, está bem patente no esmero do talhe, seguindo os cânones de um período notável da escultura portuguesa, no efeito tridimensional, no cuidado colocado nos pormenores da composição, habilmente trabalhados para atingir o desejado nível metafórico. É de uma grande riqueza iconográfica, evocando como nenhum outro os estigmas da guerra santa peninsular. O cavaleiro cristão, personificado em Santiago, exibe uma postura vitoriosa, que lhe é conferida pela dimensão, pelo empunhamento da espada e do estandarte, pela deposição de dois mouros vencidos aos pés do cavalo, por toda a dinâmica do conjunto. O rosto, ao jeito gótico no tratamento da barba e dos

[30] Segundo Falcão, Pereira, 2001.

[31] Entre 1315 e 1336, o castelo e a igreja de Santiago do Cacém pertenceram a D. Vataça Lascaris, princesa bizantina e aia da rainha Santa Isabel, em resultado de um escambo com Villalar, doação que recebera de Fernando IV de Castela.

[32] Falcão, Pereira, 2001.

[33] *Ibid.*, pp. 152-155.

cabelos, é marcado por um sorriso seráfico e contemplativo que, juntamente com a leve inclinação da cabeça para a direita, produz um efeito de tranquila e beata eficácia. A representação dos muçulmanos e das suas montadas de garupas contorcidas, amontoados e precipitando-se na fuga, a morte e a derrota definidas pelos elementos prostrados no solo, rematam o quadro de glória da Cristandade sobre o Islão.

A indumentária dos cavaleiros permite identificações ao nível das formas de montar e do armamento, evidenciadas por Mário Jorge Barroca[34] e pelos autores citados: do lado cristão, o uso de sela de arções elevados e estribos longos, uma forma de montar designada «à brida», a espada longa, de guardas e lâminas rectas; do lado muçulmano, o uso de estribos curtos para montar «de gineta», com as pernas dobradas, de escudos bi-ovais —as adargas—, de espadas curtas com guardas reviradas. O detalhe do nó na cauda do cavalo muçulmano em fuga é outro aspecto a relevar[35].

A justificação da luta armada cristã está aqui magistralmente conseguida. Um dos personagens esculpidos sob as patas do cavalo de Santiago representa um líder religioso muçulmano que, perante a evidente superioridade das forças cristãs, resignado e desesperado, pede clemência[36]. A contraposição do santo cristão ao homem santo muçulmano é a do Bem e do Mal.

Um outro espécimen escultórico dentro da simbologia de Santiago é o baixo-relevo da paroquial de Évora de Alcobaça, igreja dedicada ao santo, representando um cavaleiro da Ordem de Santiago, com seu escudo e elmo, coberto com um manto adornado de vieiras, empunhando lança e estandarte, cavalgando entre elementos da simbologia do caminho jacobeo: a lua, o sol e uma estrela. A dupla qualidade de cavaleiro da Ordem e de peregrino, patente nesta figura, evoca a vocação peregrina dos freires da Ordem, a dimensão religiosa que lhe confere deveres missionários de dilatação e defesa dos princípios e das práticas cristãs[37]. Propõe-se para esta peça um enquadramento cronológico nos séculos XIV ou XV[38].

A iconografia de Santiago aparece também em associação com o culto mariano e dos santos mártires, devoções reconhecidas dentro da milícia. A imagem gótica da igreja de Santa Maria dos Mártires, em Alcácer do Sal, conhecida por Nossa Senhora da Cinta, mostra, no pedestal que a suporta, uma curiosa representação: um escudo com a cruz de Santiago, sobre cujos braços se vêem quatro vieiras, e uma outra ao centro, na intersecção dos braços da cruz; nos ângulos superiores da cruz, duas vieiras; nos ângulos inferiores, um *agnus dei* e um escudete bandado; à direita do escudo, um personagem ajoelhado, com a cruz-espada no braço visível, que se interpreta como um freire da Ordem

[34] BARROCA, 2000c, p. 90; FALCÃO, PEREIRA, 2001.

[35] *Ibid.*, p. 74.

[36] *Ibid.*, p. 59.

[37] GOMES, 2010, p. 47.

[38] F. A. B. PEREIRA, 1990, p. 167.

de Santiago[39]. Sublinhe-se que as origens desta igreja se devem procurar na determinante vitória cristã de 1217, em Alcácer do Sal, conseguida com a ajuda de cruzados nórdicos que se dirigiam a Jerusalém. Ela foi uma das campanhas portuguesas em que o sentido de cruzada mais se sintonizou com o da Terra Santa, pelos pressupostos prévios de pregação e de benção pontifícia que envolveu[40]. A batalha, ganha pelas hostes cristãs, significou um impulso notável nas pretensões portuguesas em território almóada e foi cantada no *Carmen* de Gosuíno, que exaltou o seu carácter divino: «Alcácer entrega-se a nós ou antes a Deus»[41]. O templo serviu também de necrópole e, em 1333, foi-lhe adossada uma capela de planta octogonal destinada a panteão dos mestres da Ordem.

BREVE REFERÊNCIA A ALGUMAS PEÇAS ISLÂMICAS PROVENIENTES DE CONTEXTOS ARQUEOLÓGICOS

Apesar de o cerne deste texto não ser a análise de fontes iconográficas do período medieval islâmico, referiremos alguns exemplos materiais em que a mensagem guerreira —inerente ou não à santidade da sua prática— aparece plasmada nalguns atributos. Sublinhamos a escassez de elementos disponíveis para o território português.

No capítulo das insígnias equestres, há que referir um exemplar recolhido na alcáçova do castelo de Silves, em estanho, atribuído ao século XIII e interpretado como ícone cristão. Representa um cavaleiro montado em cavalo ajaezado, a cabeça com elmo ou, segundo a interpretação da arqueóloga que estudou a peça, com mitra, por se tratar do arcebispo de Cantuária, Thomas Becket, canonizado em 1173. A devoção ao santo e as peregrinações a Cantuária terão vulgarizado este tipo de figurinhas no norte da Europa. Esta peça poderá ter sido trazida por um dos cruzados que participou na conquista cristã de Silves, em 1248[42]. Ícone não directamente relacionado com a guerra santa, ele congrega contudo a simbologia equestre própria do cavaleiro medieval e a dimensão religiosa cristã, por oposição à mensagem do Islão.

Semelhantes são duas insígnias equestres de Mértola: uma do século XIII, almóada, recolhida na alcáçova; a outra, em chumbo, recolhida no espaço da hospedaria Beira-Rio e atribuída ao século XII. Cavalo e cavaleiro assumem uma postura de movimento, estando a montada da segunda revestida de círculos e outros signos geométricos. São três as interpretações iconográficas para esta peça: a representação de um falcoeiro; a representação de um *muyyāhid*, ou mártir pela fé; a representação do profeta Maomé ascendendo

[39] PEREIRA, 2009, pp. 662-663.

[40] Veja-se o desenvolvimento deste ponto de vista em A. S. PEREIRA, 2003, p. 106.

[41] M. T. L. PEREIRA, 2009, p. 637.

[42] GOMES, GOMES, 2001, p. 145.

aos céus[43]. É para a segunda leitura[44] que nos inclinamos, se bem que a primeira e a segunda interpretações se mesclem: o cavaleiro-falcoeiro transporta o falcão como símbolo da alma e é simultaneamente o «mártir pela fé».

A representação humana é, como sabemos, bastante rara no figurino artístico do ocidente islâmico, não por proibição explícita do Alcorão mas por dúvidas suscitadas por alguns *hadiths*. Os exemplos que se conhecem para o território do Garb al-Andalus são de contextos civis e transportam-nos ao universo guerreiro em nome de Deus, protagonizado pelos fiéis do Islão e encarnado na suma figura do califa, do príncipe, que está igualmente obrigado ao martírio. A tigela com figura sentada, do final do período califal, que recolhemos em contexto arqueológico do castelo de Palmela[45], tem possibilitado várias interpretações mas é reconhecida a intencionalidade do pintor em representar um *iman* ou um califa, rodeado de símbolos de ligação ao divino e à luta pela fé. A entronização do personagem, a indumentária, os gestos, os objectos da composição, levaram Zozaya a colocar a hipótese de se tratar do califa omíada *Mu'āwiyya* (iconograficamente muito próximo da sua representação num tecido da colegiada de Oña, Burgos)[46]. Para além do poder sobre a vida e a morte, veiculado pelo jarro cujo conteúdo controla, a espada que poderá corresponder à peça mais à direita da figura, completa a simbologia de poder e de compromisso ditada pela religião. Não se tratando de um exemplo coevo da *reconquista* do sul do Garb, mas de um contexto de outras acções bélicas —a guerra civil, as incursões de normandos e as próprias investidas esporádicas cristãs ao sul— ele é, ainda assim, elucidativo como fonte para o estudo das formas de representação do poder político-religioso do Islão.

Figuras de guerreiros, pintadas sobre cerâmica ou esculpidas em barro são raras mas aparecem nalguns contextos arqueológicos do sul do Garb al-Andalus. É o caso de um cantil de Silves (em depósito no Museu Nacional de Arqueologia), do século XII, com meias-figuras de guerreiros, barbas bem delineadas, como era usual na representação de militares muçulmanos, munidos de elmos cónicos ponteados[47]. No célebre vaso de Tavira, datado do século XII, observamos três personagens militares: dois cavaleiros e um peão. Sendo interpretado como uma peça ritual de matrimónio, serve-nos sobretudo pela dimensão da presença militar no quotidiano e pela análise da indumentária guerreira: no cavaleiro da esquerda, a espada, o elmo cónico e ponteado como o do cantil de Silves, o escudo redondo; no cavaleiro da direita, a lança e o turbante a cobrir-lhe a cabeça. Outras figurinhas semelhantes foram exumadas em Silves, desconhecendo-se se terão ou não igualmente finalidades rituais.

[43] TORRES *et alii,* 2011, p. 24.

[44] ZOZAYA STABEL-HANSEN, 2011, p. 13.

[45] FERNANDES, 2004.

[46] ZOZAYA, 2011, pp. 11, 12, 44.

[47] GOMEZ MARTÍNEZ, 2011.

É sem dúvida para o período de trezentos que dispomos de um maior número e diversidade de produções artísticas e oficiais cuja iconografia nos permite uma leitura da guerra santa peninsular. A esse facto não é estranha a escassez de conhecimento do panorama artístico, ao nível da pintura e da escultura, do período da *reconquista* em Portugal. Para além da sigilografia, apenas nalguma documentação escrita, como a do cartório do Lorvão, é possível identificar representações do belicismo associado ao lendário religioso cristão, à espiritualidade, à ideia de libertação dos territórios ocidentais do *infiel*. Por outro lado, o período que antecedeu a batalha do Salado é reconhecido como de inovação artística em Portugal, sobretudo ao nível da escultura, e de recrudescimento do empenho na guerra santa. Verifica-se que nesse período e nas décadas que lhe sucederam, foi notório o interesse em perpetuar os valores ideológicos que superintenderam à luta contra os *Maurus* ou *Sarracenos* e em realçar pela imagem, de forma laudatória e ideal, os seus protagonistas. A devoção a Santiago e o envolvimento da Ordem de que foi patrono nos feitos da *reconquista*, estimularam produções iconográficas que se enquadram neste mesmo período e que seleccionámos por serem as mais significativas, dentre as representações de santos militares.

A breve aproximação às representações de guerra santa do lado muçulmano, no território português, conduziu-nos à percepção da escassez de elementos de análise e, para as peças disponíveis, à dificuldade em identificar correspondências com a mensagem iconográfica que encontramos nas produções do mundo cristão.

EPÍLOGO

La valoración general de un trabajo colectivo de esta naturaleza no es fácil de formular. Por ello, y para que realmente sea de utilidad, los editores del libro hemos procedido a un repaso sintético de los contenidos de sus trabajos, subrayando los temas con que sustancialmente concluían cada uno de ellos. En cualquier caso, y como ya apuntábamos en la presentación, la distribución del conjunto de los estudios en cinco apartados no ha sido ni mucho menos caprichosa. Cada uno de ellos obedece a perspectivas que conscientemente hemos deseado priorizar, y como no podía ser de otro modo, la primera ha sido la del acercamiento a la realidad terminológica y conceptual de la guerra santa peninsular en sus manifestaciones más originales, fundamentalmente anteriores al siglo XII.

En este sentido el trabajo de Alexander Bronisch nos ayuda muy eficazmente a enmarcar el problema con el planteamiento de una pregunta básica: ¿se puede hablar de guerra santa en la Península Ibérica en los siglos X y XI? Para el autor la respuesta se encuentra condicionada por la cosmovisión con que una sociedad encaja su propia concepción de la guerra. La Península en los siglos X y XI sigue participando de la cosmovisión hispanovisigoda, trasmitida por los relatos más primitivos que integran el ciclo historiográfico de Alfonso III —incluido el conocido relato de Covadonga— y que pueden fecharse en torno al 800. Y en esa cosmovisión la guerra es el elemento que permite calibrar la relación armoniosa o turbulenta de Dios con su pueblo, un pueblo elegido que habita una tierra de promisión. Su infidelidad y el pecado subsiguiente provoca la guerra, un pedagógico y providencial instrumento en manos de Dios; pero es que la conciencia de pecado y la necesidad de enmendarlo da paso igualmente a la guerra que se convierte así en cauce meritorio cuya realización plena no se alcanzará hasta la expulsión de los «agarenos» del suelo peninsular y la restauración en él del antiguo orden político-religioso. ¿Es esto una guerra santa —se pregunta el autor—? Es obvio que no estamos ante una ofrenda voluntaria como podrían serlo las ulteriores guerras santas de sabor cruzadista, estamos más bien ante una necesidad que remite a la voluntad de Dios y a la exigencia de recobrar su amistad. Más allá de definiciones técnicas que seamos capaces de elaborar, todo lo que se encuentra

Carlos de Ayala, Patrick Henriet y J. Santiago Palacios (eds.), *Orígenes y desarrollo de la guerra santa en la Península Ibérica*, Collection de la Casa de Velázquez (154), Madrid, 2016, pp. 327-336.

en directa relación con Dios puede recibir el calificativo de «santo», y desde luego la guerra que hereda la cosmovisión hispanovisigoda, siendo una acción que permite al pueblo volver a su intimidad con Dios, puede ser calificada de «guerra santa ibérica».

Pero, ¿cuál es la perspectiva que puede formularse desde el lado islámico, el que precisamente puede justificar la guerra santa cristiana? Alejandro García Sanjuán nos proporciona la respuesta, y lo hace planteando la necesidad, muy poco atendida por la producción académica, de ampliar la correspondencia terminológica clásica entre guerra santa y *ŷihād*. Para ello nos propone una interesante reflexión sobre un término, *fatḥ*, que habría que situar en la cúspide jerárquica de las palabras árabes que expresan la idea de guerra santa. *Fatḥ* significa «apertura» y expresa la idea de aquel objetivo que, por voluntad de Dios, se abre al islam transformándose en conquista victoriosa. El proceso expansivo del islam desde el siglo VIII se expresó con esta palabra que pasó a designar todo un género literario del que hemos conservado más de cincuenta obras en las que ha quedado registrada la crónica victoriosa del avance islámico. La palabra tiene fundamento coránico y está, además, asociada a la definición que los comentaristas dieron al triunfo del mismísimo Profeta sobre La Meca politeísta al final de sus días. Todo ello contribuye no solo a hacer del *fatḥ* un título legitimador, desprovisto de connotaciones violentas, sino un timbre de gloria que evidencia, frente al *ŷihād*, el protagonismo exclusivo de Dios. Ahora bien, el término, importante desde los primeros siglos del islam, adquiere bajo los almohades un especial significado que contribuye a reformular el argumentario yihadista del movimiento, como pone de manifiesto la fundación o refundación de ciudades que incorporan la palabra *fatḥ* en su descriptor toponímico. Sirva de ejemplo Ŷabal al-Fatḥ, cuya fundación corresponde al primer califa almohade, ʿAbd al-Mu'min, y que venía a sustituir al núcleo previo gibraltareño de Ŷabal al-Ṭāriq, una muestra de la voluntad califal de presentarse como el nuevo Tariq, refundador de la presencia islámica en al-Andalus.

Contrastando con esta realidad extraordinariamente expresiva, la presencia de la guerra contra los musulmanes, concretamente en la documentación de la cancillería regia del siglo XI y comienzos del XII, es pobre y, en líneas generales, poco significativa, como pone de manifiesto con toda claridad Hélène Sirantoine. En efecto, con anterioridad a Alfonso VI, los documentos conservados son muy pocos y apenas alguno de ellos, aislado, deja entrever otra dimensión ideológica que la que permite asociar la guerra contra los musulmanes como una tarea de específica responsabilidad regia. No se vislumbran elementos de sacralización propiamente dicha hasta finales del siglo XI cuando la cancillería de Alfonso VI, espoleada por el acontecimiento de la toma de Toledo, genera la idea de una clara relación entre actividad bélica antislámica y restauración de la Iglesia, así como una conexión entre esa actividad y la posibilidad de recompensas espirituales. Con todo, este replanteamiento ideológico se presenta de manera discontinua y prácticamente desaparece en el turbulento reinado de la sucesora de Alfonso, la reina Urraca.

La segunda sección ha pretendido poner en valor el discurso literario y cronístico como un específico género de fuente narrativa que resulta absolutamente fundamental a la hora de analizar los problemas terminológicos y conceptuales inherentes a la guerra santa peninsular. Comenzamos para ello con la aportación de David Porrinas, quien, partiendo precisamente de una razonable y flexible interpretación de la «fuente literaria» en la que conviene incluir una buena parte de la cronística, analiza los vestigios de guerra santa y cruzada a través de un muestreo significativo de textos que van desde el *Carmen Campidoctoris*, probablemente fechable a finales del siglo XI, a la *Gran Conquista de Ultramar*, de finales del siglo XIII, en la antesala ya de la literatura molinista. La conclusión es la de una intensa presencia de la noción sacralizadora del combate, especialmente a partir de mediados del siglo XII, y un escaso, puntual y matizable espacio para la idea de cruzada. En todo caso, cualquiera de estas manifestaciones simultanea protagonismo con motivaciones legitimadoras de sabor estrictamente caballeresco, en el que el interés material, la satisfacción del valor personal o el interés de preservar la fama del linaje, actúan de manera igual o más contundente que la causalidad religiosa o el desarrollo de circunstancias de índole espiritual. Y ello es posible constatarlo en composiciones de probada evocación cruzadista, como la *Crónica de Alfonso VII* o el *Poema de Fernán González*. En cualquier caso, elementos definitorios de la idea de cruzada como la presencia del papa y la concesión de indulgencias, son claramente orillados y no representan una dimensión significativa en el muestreo analizado.

Otro interesante acercamiento al problema nos lo proporciona Francisco García Fitz. Para él el concepto de guerra santa y, más aún, la noción de cruzada son objeto de permanente discusión historiográfica, a veces en exceso condicionada por el marco, muy formalista, de planteamientos rigurosamente canónicos. La aportación del autor llama la atención acerca de la necesidad de flexibilizar nuestra capacidad de conceptualización valorando de manera adecuada no solo los elementos doctrinales que se encuentran en el origen de la idea de cruzada y su formulación en forma de predicación, sino también, y de manera especial, la «extraordinaria vitalidad interpretativa de los receptores». De este modo, no es difícil detectar un «desbordamiento del concepto» que nos permite contemplarlo desde la realidad de su dinámica evolución. Para ello, el autor ha escogido un interesante ejemplo extraído del campo de la literatura, el de la formulación en don Juan Manuel de la leyenda del «salto del rey Ricardo», cuyo origen habría que situar en los sucesos de la tercera cruzada. La conclusión es que, en la percepción de un noble del siglo XIV, los estrictos mecanismos canónicos de la indulgencia rompen sus estrechos diques de contención para aplicarse a circunstancias vitales, a contextos geográficos y a realidades temporales muy distintas de aquellas para los que fueron concebidos originariamente en la curia papal. El ejemplo de la leyenda mencionada no es un caso aislado, el autor repasa en otras fuentes peninsulares de muy diversa naturaleza y cronología su particular recepción de una idea de cruzada en la que el protagonismo papal, junto a otros elementos canónicamente definitorios de realidad de la guerra santa, brillan por su ausencia.

Pero no parece que el tratamiento de esta flexible interpretación del concepto de cruzada pueda resultar completo sin un acercamiento a la visión hispánica de las otras realidades extrapeninsulares, y de manera especial a la cruzada oriental. A este apasionante tema dedica su colaboración Philippe Jossserand, centrando concretamente su estudio en la perspectiva que proporcionan las crónicas latinas de los reinos de Castilla y León en los siglos XII y XIII de las cruzadas de Tierra Santa y de las órdenes militares. Su tesis se resume de la siguiente manera: la cronística oficial castellanoleonesa de este momento, al completo servicio de la monarquía, no elude el tema de la cruzada de Oriente ni el de las órdenes militares, su principal instrumento, e incluso son abordados de forma elogiosa; ahora bien, el discurso cambia cuando los cronistas interpretan que esas realidades pueden de algún modo interferir en la ideología de reconquista, debilitándola o distrayendo efectivos hacia ella. Los casos, especialmente analizados de Juan de Osma y de Rodrigo Jiménez de Rada, confirman que el interés de sus respectivas obras historiográficas radica en la subordinación de la cruzada y de las órdenes militares a la autoridad de la monarquía y a sus proyectos estrictamente peninsulares, ensombreciendo para ello, si es necesario, la información relativa a Oriente, e incluso estigmatizando a cuantos nobles quisieron participar de la cruzada de Ultramar desvinculándose de este modo de las directrices regias y de sus designios reconquistadores.

Cerramos la sección con la reconstrucción del imaginario sobre el enfrentamiento peninsular entre cristianos y musulmanes a partir de la cronística castellana más tardía. Para ello Martín Ríos Saloma ha escogido un significativo muestreo integrado por la llamada *Crónica general de España*, la *Crónica* de Pedro López de Ayala y la de los Reyes Católicos de Hernando del Pulgar, y ellas le sirven de referencia para constatar fundamentalmente cuatro consideraciones. En primer lugar, una interpretación relativamente modesta y en cualquier caso intermitente del carácter sacralizado de la contienda, quizá como fruto de la creciente conflictividad interna que obliga a intensificar la atención en otros problemas. En segundo lugar, ese carácter sacralizador se encuentra más implícito que manifiesto, y desde luego renuncia a una terminología excesivamente explícita. Lo que sí es cierto, en tercer lugar, es que la naturaleza de la guerra y sus motivaciones presenta la suficiente ambigüedad como para prescindir, en el análisis, de la complejidad a la que responde el fenómeno y que, por supuesto, no es reducible a términos estrictamente religiosos. Por último, resulta muy destacable la utilidad del discurso historiográfico como parte del proyecto que desarrolla la monarquía entre los siglos XIII y XV y que viene a fundamentarse en el eficaz recurso político de la conciencia identitaria de un pueblo.

Los trabajos correspondientes a la tercera sección del libro tienen como común denominador el estudio terminológico derivado, si no única, sí fundamentalmente, del análisis de cancillerías regias y papal en torno a la cronología de Las Navas, un momento sin duda clave para la comprensión de la guerra santa peninsular y sus connotaciones netamente cruzadas. La primera aproximación al tema nos la ofrece Martín Alvira Cabrer y su análisis de las fuentes del reinado de ese protagonista de Las Navas que fue Pedro II

«el Católico», rey de Aragón y conde de Barcelona. El análisis es relevante por muchas razones, entre otras, porque estamos ante un monarca que se ve abocado a asumir un doble y contradictorio compromiso respecto a dos cruzadas muy diferentes: un compromiso a favor de la dirigida contra los musulmanes, y un compromiso en contra de la organizada contra los albigenses y las autoridades occitanas del Midi. Esta circunstancia ofrece un interesante campo de análisis terminológico que el autor fundamenta en fuentes narrativas, composiciones trovadorescas y documentos de cancillería regia y privada. Resulta evidente que mientras esta documentación, en términos generales, y de manera particular la más oficial, elude al referirse a la cruzada anti-albigense una terminología de guerra sacral que la hubiera justificado frente a los intereses de la monarquía, cuando describe el conflicto cristiano-musulmán resulta obviamente mucho más explícita, aunque con ejemplos numéricamente no abrumadores. Las fuentes narrativas y, sobre todo, trovadorescas aportan un material mucho más vivo y explícito que los documentos reales, de los que sorprendentemente solo encontramos medio centenar, frente a un total de 950, en que aparecen expresiones o terminología propia de la guerra santa, casi todos ellos posteriores a 1208 y en buena medida dirigidos a miembros de órdenes militares; más explícitos son, en cualquier caso, los documentos privados, muchos de ellos redactados al abrigo de un futuro incierto en la cruzada de Las Navas. Sea como fuere, parece obvio que la guerra santa fue elemento de fundamentación legitimadora en el discurso regio de Pedro II, pero su presencia en la documentación consultada no permite hablar de niveles sobresalientes, y es que quizá el hecho de no haber podido rentabilizar en solitario un acontecimiento especialmente relevante, privó al «Rey Católico» de un soporte ideológico más rico en materia cruzadista.

La versión terminológica propia de la monarquía castellana, y en este caso sí estrictamente cancilleresca, nos la ofrece Carlos de Ayala. En efecto, partiendo de la idea de que la incorporación de la Península al conjunto de la cristiandad romana se vio notablemente impulsada por la recepción en ella de la idea pontificia de cruzada, el autor analiza el fenómeno de esa recepción en Castilla en el momento en el que el proceso culmina, es decir, a lo largo de la segunda mitad del siglo XII y primeras décadas del XIII. La única fuente utilizada para ello, tal y como ya hemos indicado, es la más que significativa documentación emanada de la cancillería regia. En efecto, los desarrollos de sus dispositivos protocolarios o los «micro-relatos» que se incorporan a los formularios finales, nos proporcionan una información de extraordinario interés para calibrar la intensidad del discurso ideológico de legitimación; y en él, no lo olvidemos, juega ya entonces un importantísimo papel la idea de cruzada. El discurso alcanza cotas de especial relevancia durante la fase personal del reinado de Alfonso VIII, acotada por dos hitos de impronta cruzadista de especial relevancia: la conquista de Cuenca en 1177 y la batalla campal de Las Navas de Tolosa en 1212. En medio de ambos acontecimientos, la cancillería elabora, con terminología estrictamente cruzada, una coherente exposición de principios que viene a fundamentar un proyecto político de

caracterización caudillista y de indiscutible vocación autoritaria, cuya plena cristalización no se producirá hasta el reinado de Fernando III.

En una «sociedad organizada para la guerra» resulta significativo el testimonio de la terminología bélica en una zona alejada de la confrontación con los musulmanes como es la señorializada región portuguesa que se extiende entre el Limia y el Duero. El acercamiento que hace Luís Filipe Oliveira utiliza como material informativo las *inquiriçoes* ordenadas en 1220 por Alfonso II para proceder al catastro y recuperación de propiedades y derechos de la Corona. Los términos encontrados no son abundantes pese a que el territorio, aunque no amenazado por los musulmanes, se situaba junto a la conflictiva frontera leonesa y poseía un litoral con ríos navegables necesitados de protección. En cualquier caso, los términos relativos a movilización, vigilancia o fortificación son precisos, y adquieren una especial significación en aquellas circunscripciones donde había más presencia de órdenes militares, en especial, los hospitalarios dependientes de la casa conventual de Leça do Balio.

Pero en este repaso de cancillerías en torno a Las Navas y su significado obviamente no podía faltar la perspectiva papal. De «sus palabras» nos habla Damian J. Smith, y empieza por una primera constatación, la de que la complejidad de un pontificado como el de Inocencio III no permite una lectura aislada y reduccionista de la terminología empleada por su cancillería para referirse a la guerra santa peninsular. El autor prefiere enfocar su acercamiento al tema desde la contextualización de las inquietudes generales del papa, entre las que la conversión y la paz no eran las menores. En cualquier caso, era la recuperación de la gracia de Dios, simbolizada en la liberación de Jerusalén, su preocupación prioritaria. Desde esta perspectiva se explica mejor que los términos empleados para referirse al conflicto peninsular no ofrezcan elementos novedosos o que puedan considerarse ajenos al lenguaje de los propios clérigos hispanos que proporcionaban el material básico para la elaboración de las bulas papales: «invasión», «ocupación», «persecución», «liberación», «restauración»… Y también desde esta perspectiva resulta quizá menos llamativo que el papa eluda el término *Christianitas* en los documentos relativos a la cruzada de Las Navas, en los que, por cierto, tampoco aparece nunca el término o noción de martirio, y es que, a diferencia de lo que pensaba el rey Alfonso VIII y sus colaboradores, la Iglesia a estas alturas mantenía aún vivas las reticencias a considerar la cruzada como una posible forma de martirio.

La cuarta sección del libro nos sitúa en una perspectiva cronológica más tardía. Los tres artículos que la componen, desde uno u otro ángulo, apuntan hacia un nuevo tiempo en la percepción del fenómeno cruzado, necesitado por diversos motivos de una mayor precisión terminológica, compatible, por otra parte, con una creciente relajación de contenidos conceptuales. Una primera y muy interesante reflexión nos la proporciona Benjamin Weber. El autor, al hilo de la evidente aparición del término «cruzada» un siglo después de nacida la realidad que designa, se plantea dos cuestiones: ¿por qué los testigos de esa nueva realidad no fueron capaces de imaginar un término para nombrarla, como sí hicieron, en cambio, con otros fenómenos como, por ejemplo, el de

la caballería? ¿Y por qué, sin embargo, sí sintió esa necesidad pasados más de cien años? La primera pregunta tiene fácil contestación: las fuentes del siglo XII muestran que los hombres de la época no tuvieron necesidad de formular un nuevo término para designar una realidad que ellos deseaban asimilar a otras ya existentes: el peregrinaje *(iter, peregrinatio, passagium…)* o las guerras proclamadas por los papas contra sus enemigos *(«opus Dei», «bellum sanctum»…)*. La respuesta a la segunda pregunta constituye la tesis fundamental del autor. Es obvio que las primeras apariciones del término romanceado en tierras navarras y occitanas no designaban la empresa de Oriente, sino otras actividades que como la lucha reconquistadora en la Península o el combate contra la herejía en el Midi, eran de una u otra forma objeto de debate; en el caso de la reconquista, se dudaba de la eficacia redentora que los papas constantemente establecían entre ella y la expedición a Jerusalén; en el caso de la lucha contra la herejía, se cuestionaban la proporcionalidad de métodos y la santidad de objetivos. Pues bien, en este contexto de duda y debate nace un término que aspira a asimilar todo un conjunto de actividades, unas más discutibles que otras, contribuyendo a legitimarlas a través de la incuestionable sacralidad de la liberación del Santo Sepulcro. Por eso, concluye el autor, intentar modernamente reducir la polisemia esencial del término a una definición unívoca e incontestable es empresa destinada al fracaso.

Es una evidencia que conforme avanza el siglo XIII se produce una normalización en el uso del término cruzada, cada vez más depurado de sutilezas canónicas, simplificado en sus contenidos doctrinales y, por ello mismo, con mayores posibilidades de aplicación. Esta es la perspectiva de análisis de José Manuel Rodríguez García que toma el reinado de Alfonso X como núcleo cronológico de referencia. Para el autor resulta obvio, y para ello hace uso de fuentes de muy diversa naturaleza —legales, cronísticas, épicas, hagiográficas, líricas…—, que el término «cruzada(o)» se aplica ya sin restricciones en el ámbito del Occidente peninsular, como de hecho ocurría igualmente en África, el Báltico o Tierra Santa, existiendo, en cualquier caso, un desfase entre la precisa y originaria formulación canónica del concepto y su puesta en práctica por parte de quienes lo recibían a través de predicaciones u órdenes de movilización. Nada de ello, sin embargo, permite prescindir de la permanente vigencia del «modelo hierosolimitano» como idealizada referencia de toda acción cruzada.

La sección concluye con un trabajo que concreta elementos ya apuntados sobre la base de una fuente de información muy específica, la documentación peninsular de la orden de San Juan de Jerusalén. La visión que sobre guerra santa nos proporciona a partir de este material Carlos Barquero resulta sorprendentemente elocuente, y más en lo que se refiere al ámbito cruzado de Oriente que al propio frente peninsular. En este, ciertamente, la documentación sanjuanista repara de manera explícita desde mediados del siglo XII, especialmente en el ámbito catalanoaragonés, mediante palabras y expresiones de uso generalizado pero que no ofrecen lugar a dudas. Es también evidente la participación y testimonio documental de dimensión cruzadista en las campañas peninsulares de los siglos XIII a XV contra «moros» y «sarracenos» en una «frontera» de cla-

ras connotaciones religioso-militares, sin que en general se haga gala en tales testimonios de una especial acritud o demonización del infiel. Reviste especial interés la terminología empleada a la hora de valorar las informaciones relativas a la guerra santa en Oriente. La referencia a «pasajes» o pequeñas cruzadas organizadas por la orden en los siglos XIII y XIV resulta relativamente frecuente, y mucho más lo será, a partir del siglo XIV, el testimonio de defensa y necesidad de apoyo para Rodas y las cabezas de puentes mantenidas en territorio firme, Esmirna y San Pedro de Bodrum, en contacto con el Imperio otomano, y que tan rentables beneficios ideológicos reportaban. Tampoco el peligro mameluco es ajeno a la documentación hospitalaria peninsular, pero sin duda serán los turcos —«teucros» o «troyanos»—, los principales enemigos del Hospital, en quienes se focalizará la propaganda denigratoria proyectada por los sanjuanistas hasta los comienzos del siglo XVI.

Finalmente, la quinta sección de la obra nos traslada al mundo de las imágenes. No es un mero apéndice destinado a ilustrar los estudios precedentes. Los cuatro autores que contribuyen con sus interesantes aportaciones a configurar la sección, nos muestran la fuerza de las imágenes, combinadas o no con el refuerzo textual, pero, sobre todo, nos invitan a reflexionar acerca de las dificultades que ofrece su interpretación. No es posible utilizar un registro tan delicado si no somos capaces de depurarlo de apriorismos o de lecturas excesivamente simplificadoras. En este sentido, la aportación de Fermín Miranda contiene un repaso por los principales textos e imágenes del reino de Navarra entre los siglos X y XIII. Por lo que se refiere a las imágenes se nos propone una interesante relectura de las incluidas en obras famosas del siglo X como los códices *Albeldense* y *Emilianense*, y también de algunos bajorrelieves de especial significación como los de San Miguel de Villatuerta; de esa relectura se desprende un elevado grado de sacralización de la guerra, que alcanzará su mayor desarrollo en el siglo XI, como muy bien demuestra la documentación que acompaña a la conquista de Calahorra (1045), manifestación pionera del ciclo de conquistas «propiamente pamplonesas». Pero este discurso de «reconquista» y los términos *(restituere* o *recuperare)* y conceptos *(dilatatio)* que sirven para construirlo, no son sino la manifestación de una retórica que puede desaparecer casi por completo cuando las exigencias políticas así lo aconsejan; algo así ocurre cuando Sancho IV se declara amigo de al-Muqtair de Zaragoza y su cancillería elimina cualquier calificativo que no fuera el de *mozlemes* para referirse a los musulmanes. En cualquier caso, y pese a que la tendencia sacralizadora sigue acentuándose en época de Pedro I, conforme avanza el siglo XII parece detenerse coincidiendo con su cristalización en otros reinos peninsulares. El prólogo del *Fuero General de Navarra* o el *Liber regum*, constituyen buenos ejemplos de este enfriamiento discursivo que bien pudiera ponerse en relación con la ausencia de «contacto físico con el mundo andalusí» a partir de la división del reino de Aragón y Pamplona en 1134.

Una mirada escéptica ante el problema de la representación figurativa de la guerra santa nos la proporciona Patrick Henriet al abordar el tema de la presunta polémica antislámica en las miniaturas del *Tractatus de Apocalipsis*

de Beato de Liébana. Desde los días de Wilhelm Neuss (1931), se ha querido ver en algunas miniaturas de Beato un discurso encriptado dirigido contra el islam. Algunos han ido incluso más lejos y, como el mismo Georges Duby, han interpretado el comentario mismo del monje asturiense en esta clave de enfrentamiento religioso. En realidad sobre el texto poco puede decirse porque es el fruto de una reelaboración sobre la base de extractos procedentes de Ticonio y otros autores. En cuanto a las miniaturas, un estudio detallado de las más llamativas sugiere que el discurso de guerra santa, o por lo menos las alusiones al islam como parte del cuerpo del Anticristo, son discutibles. La más conocida de esas imágenes, la de la gran prostituta y su cuarto de luna en medio de su corona (Apocalypse 17, 1-2), en realidad no demuestra nada, porque es muy discutible que en este momento cronológico la luna simbolice al islam. Parece, por tanto, que la exégesis no es el lugar más adecuado para forjar una ideología de guerra santa.

El problema de la representación (o no representación) de los musulmanes también se plantea en otro tipo de registros iconográficos, concretamente en la escultura y la pintura de los siglos XII y XIII. Santiago Palacios Ontalva trata la cuestión de manera original, llegando a conclusiones que se sitúan en la misma línea de las de Patrick Henriet. Parte de la constatación de la tendencia que tenemos a interpretar las escenas escultóricas del Románico como combates entre cristianos y musulmanes. Sin embargo, una comparación rigurosa con programas iconográficos donde la representación de la cruzada y/o de la guerra santa no plantea dudas (en Francia, Inglaterra, Italia o incluso en Aragón) prueba que para la parte occidental de la Península Ibérica, «las grandes victorias cristianas frente a los musulmanes no imprimieron una huella plástica del estilo que ciertas campañas y recordados episodios de las cruzadas ultramarinas protagonizaron en el arte europeo». Incluso en el caso de ciclos iconográficos que sí rememoran la guerra peninsular, como las pinturas de Santa María de Valbuena, los objetivos de los promotores no siempre aparecen con claridad ni necesariamente expresan ideología de guerra santa. Como bien dice Santiago Palacios, «parece ilógico e incluso excesivo […] establecer un nexo que vincule directamente a cualquier representación simbólica del mal con el islam». Si a esto se añade el hecho constatado de la reproducción y difusión de modelos plásticos, surgidos en contextos no siempre coincidentes con los de la obra reproducida, vemos con qué prudencia es preciso acercarse a la interpretación de la obra escultórica del momento que estamos estudiando.

Cierra esta última sección el recorrido por el reino de Portugal que nos ofrece Isabel Cristina Fernandes. En realidad, no es posible hallar numerosos ejemplos iconográficos de la guerra contra los musulmanes. De hecho, no contamos con representaciones explícitas de guerra santa hasta el siglo XIV; es el caso, por ejemplo, del relieve de la Sé de Évora que, probablemente después de la batalla del Salado, representa un caballero que algunos interpretan como Geraldo «Sem Pavor», flanqueado por las cabezas de dos musulmanes. En bastantes ocasiones, estos aparecen asociados a la figura de Santiago «Matamoros», como ocurre en el retablo de la iglesia de Santiago do Cacém

(*ca.* 1330), sin duda la más completa del período en lo que a guerra entre cristianos y musulmanes se refiere. En líneas generales, sin embargo, el corpus reunido sorprende por su escasez. Parece que antes de la batalla del Salado (1340), fue muy poco corriente representar el conflicto entre cristianos y musulmanes. Tampoco ayuda mucho en este punto la escasez de representaciones de este tipo que igualmente nos proporciona el lado musulmán, aunque no faltan algunas representaciones de guerreros, e incluso de algún mártir de la fe *(muyāhid)* si es que finalmente pudiera interpretarse en este sentido una interesante insignia de plomo hallada en Mértola y probablemente fechable en el siglo XII.

Carlos de AYALA MARTÍNEZ, Patrick HENRIET
y Santiago PALACIOS ONTALVA

FUENTES

I. — ÁRABES

Abū-l-Ḫayr, *ʿUmdat al-ṭabīb fī maʿrifat al-nabāt li-kulli labīb*, ed. de Joaquín Bustamante, Federico Corriente y Mohamed Tilmatine, Madrid, CSIC, 2004-2010 (3 vols.).

Aḫbār maǧmūʿa, ed. y trad. castellana de Emilio Lafuente Alcántara, Madrid, M. Rivadeneyra, 1867.

Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, ed. de Adrian P. Van Leeuwen y André Ferré, Cartago,1992 (2 vols.).

Cortés, Julio (ed.), *El Corán*, Barcelona, Herder, 1992 (4ª ed.).

Ḏikr bilād al-Andalus, ed. y trad. castellana de Luis Molina, 1983, Madrid, CSIC (2 vols.).

Guijarro, Andrés (ed. y trad.), *El Corán*, Madrid, EDAF, 2010.

Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-miʿṭār fī ḫabar al-aqṭār*, ed. y trad. francesa de Évariste Lévi-Provençal, Leiden, Brill, 1938.

Huici Miranda, Ambrosio, *al-Ḥulal al-mawšiyya. Crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín*, Tetuán, Editora Marroquí, 1951.

Ibn al-Abbār, *al-Ḥulla al-siyarāʿ*, ed. de Ḥusayn Mu'nis, El Cairo, 1985 (2 vols.), [2ª ed.].

Ibn ʿAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr wa-l-Maġrib*, ed. de ʿAlī Muḥammad ʿUmar, El Cairo, 1995.

Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirṭās*, Rabat, 1973; trad. castellana de Ambrosio Huici Miranda, *Rawd al-qirtas*, Valencia, Anubar, 1964 (2 vols.).

Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī-l-ta'rīḫ*, ed. de Carl Johann Tornberg, 1851-1876 (8 vols.); trad. francesa de Edmond Fagnan, *Ibn El-Athir. Annales du Maghreb & de l'Espagne*, Argel, Typographie Adolphe Jourdan, 1898.

Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla*, ed. de Ṭalāl Ḥarb, Beirut, 1992; trad. castellana de Federico Arbós y Serafín Fanjul, *A través del Islam*, Barcelona, Alianza, 1987.

Ibn al-Faradī, *Ta'rīḫ al-ulamā wa-l-ruwā li-l-ʿilm bi-l-Andalus*, ed. de ʿIzzat al-ʿAṭṭār al-Ḥusaynī, El Cairo, 1988 (2 vols.), [2ª ed.].

Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-ta'rīḫ*, ed. Jorge Aguadé, Madrid, CSIC, 1991; trad. castellana de Melchor M. Antuña, «Notas de Ibn Abī Riqāʿ de las lecciones de Ibn Ḥabīb acerca de la conquista de España por los árabes», *Cuadernos de Historia España*, 1-2, 1944, pp. 248-268.

Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar,* ed. Muḥammad ʿAlī Bayḍūn, Beirut, 2003 (8 vols.), [2ª ed].

Ibn al-Ḫaṭīb, *al-Lamḥa al-badriyya fī-l-dawla al-naṣriyya*, Beirut, 1980 (3ª ed.); trad. castellana de José María Casciaro Ramírez, *Historia de los reyes de la Alhambra*, Granada, Universidad de Granada, 1998.

Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis V*, ed. de Federico Corriente y M. Subh, Madrid, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1979.

Ibn Huḏayl, *Tuḥfat al-anfus fī šiʿār sukkān al-Andalus*, ed. de ʿĀrif Aḥmad ʿAbd al-Ġanī y Muḥammad Ḫalaf al-Bādī, Damasco, 2010; ed y trad. francesa de Louis Mercier, *L'ornement des âmes et la devise des habitants d'el Andalus*, París, P. Geuthner, 1939.

Ibn ʿIḏārī, *al-Bayān al-mugrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Magrib*, ed. de Muṣammad Ibrahīm al-Kattānī *et alii*, Beirut, 1985; trad. castellana de Ambrosio Huici Miranda, *al-Bayān al-Mugrib. Los almohades*, Tetuán, Editora Marroquí, 1953-1954 (2 vols.).

— *al-Bayān al-muġrib fī aḫbār al-Andalus wa-l-Magrib (II y III)*, ed. de Georges Séraphin Colin y Évariste Lévi-Provençal, Beirut, 1998 (5ª ed.); trad. francesa de Edmond Fagnan, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano'l-Mogrib*, Argel, Imprimerie Orientale, 1904; trad. castellana de Francisco Fernández y González, *Historia de al-Andalus. Ibn Idari al-Marrakusi*, Málaga, Aljaima, 1999; trad. castellana de Felipe Maíllo Salgado, *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifa*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1993; trad. castellana de Ambrosio Huici Miranda, *Ibn ʿIdari: al-Bayan al-mugrib. Nuevos fragmentos almorávides y almohades*, Valencia, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1963.

Ibn al-Qūṭiyya, *Ta'rīḫ iftitāḥ al-Andalus*, ed. y trad. castellana de Julián Ribera, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, 1926.

Ibn al-Šabbāṭ, *Ṣilat al-simṭ*, ed. de Aḥmad Muḫtār al-ʿAbbādī, Madrid, Instituto de Estudios Islámicos, 1971; trad. castellana de Emilio de Santiago, «Un fragmento de la obra de Ibn al-Šabbāṭ sobre al-Andalus», *Cuadernos de Historia del Islam*, 4, 1973, pp. 7-90.

Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, *al-Mann bil-imāma*, ed. de ʿAbd al-Hādī al-Tāzī, Beirut, 1987 (3ª ed.); trad. castellana de Ambrosio Huici Miranda, *al-Mann bil-imāma*, Valencia, Anubar, 1969.

Ibn Simmāk, *al-Ḥulal al-mawšiyya fī ḏikr al-aḫbār al-Marrākušiyya*, ed. de Suhayl Zakkār y ʿAbd al-Qādir Zamāma, Casablanca, 1979.

Lévi-Provençal, Évariste, *Documents inédits d'histoire almohade. Fragments manuscrits du «legajo» 1919 du fonds arabe de l'Escurial*, París, P. Geuthner, 1928.

— *Inscriptions arabes d'Espagne*, Leiden-París, E. J. Brill - E. Larose, 1931.

Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, ed. de Iḥsān ʿAbbās, Beirut, 1988 (8 vols.).

Al-Marrākušī, *al-Muʿǧib*, ed. de Reinhart Dozy, *The History of the Almohades*, Leiden, London Society for the Publication of Oriental Texts, 1847; ed. y trad. castellana de Ambrosio Huici Miranda, *Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib*, Tetuán, Editora Marroquí, 1955.

Penelas, Mayte, *La conquista de al-Andalus*, Granada, CSIC, 2002.

Vernet, Juan (ed. y trad.), *El Corán*, Barcelona, Planeta, 1963.

Viguera, María Jesús, Corriente, Federico, *Crónica del califa ʿAbdarraḥmān III An-Nāṣir entre los años 912 y 942*, Zaragoza, Anubar, 1981.

II. — LATINAS

Aguado de Córdova, Antonio Francisco, Alemán y Rosales, Alfonso Antonio, López Agurleta, José, *Bullarium Equestris Ordinis S. Iacobi de Spatha*, Madrid, Tipografía de Juan de Ariztia, 1719.

Alejandro II, *Epistolae et diplomata*, en *Patrologiae cursus completus,* ed. de Jacques-Paul Migne, París, 1853, t. CXLVI.

Alfonso X, *Setenario*, ed. de Kenneth H. Vanderford, Buenos Aires, Instituto de Filología, 1945.

— *Las Siete Partidas del Sabio Rey don Alfonso nono*, ed. de Gregorio López, Salamanca, Andrea Portonaris, 1555.

— *Primera crónica general de España*, ed. de Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Gredos, 1977 (2 vols.).

— *Espéculo*, ed. de Gonzalo Martínez Díez, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1985.

— *Las siete partidas*, ed. de Ivy A. Corfis, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1999.

Alvira Cabrer, Martín (ed.), *Pedro el Católico, rey de Aragón y conde de Barcelona (1196-1213). Documentos, testimonios y memoria Histórica*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico (CSIC), 2010 (6 vols.), <http://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/3003>.

Anales de la abadía de San Víctor de Marsella [539-1542], en Stefano M. Cingolani (ed.), *El annals de la família rivipullense i les genealogies de Pallars-Ribagorça*, Valencia, Universitat de València, col. «Monuments d'Història de la Corona d'Aragó» (3) y «Fonts Històriques Valencianes» (54), 2012, pp. 139-158.

Anales de Ripoll II [38 a. C. - 1302], en Stefano M. Cingolani (ed.), *El annals de la família rivipullense i les genealogies de Pallars-Ribagorça*, Valencia, Universitat de València, col. «Monuments d'Història de la Corona d'Aragó» (3) y «Fonts Històriques Valencianes» (54), 2012, pp. 49-104.

Anales de Tortosa II (Chronicon Dertusense II) [1097-1210], en Stefano M. Cingolani (ed.), *El annals de la família rivipullense i les genealogies de Pallars-Ribagorça*, Valencia, Universitat de València, col. «Monuments d'Història de la Corona d'Aragó» (3) y «Fonts Històriques Valencianes» (54), 2012, pp. 127-138.

Anelier de tolosa, Guilhem, *La guerra de Navarra*, ed. de Maurice Berthe, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1995.

Annals de 1285, Biblioteca de Catalunya (Barcelona), ms. 943, fos 1rº-3rº (A) y Biblioteca Nacional de España (Madrid), ms. 647, fos 1rº-2rº (B), en Jaume de Puig y Stefano M. Cingolani (eds.), *Annals de la família barcinonense i altres sèries d'annals*, Valencia, Universitat de València, en preparación.

Annals de Barcelona de 1270, Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, ms. 1G-8, *Primer Llibre Verd*, fos 20vº-22rº, en Jaume de Puig y Stefano M. Cingolani (eds.), *Annals de la família barcinonense i altres sèries d'annals*, Valencia, Universitat de València, en preparación.

Annals de Barcelona de 1291, Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, ms. IG-5, fos 34rº-36vº, en Sebastià Riera Viader (ed.), «El Cronicó Barceloní I», en *Homenatge al Dr. Manuel Riu i Riu,* dosier publicado en *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 22 (2), 2001, pp. 257-262; y en Jaume de Puig y Stefano M. Cingolani (eds.), *Annals de la família barcinonense i altres sèries d'annals*, Valencia, Universitat de València, en preparación.

Annals de Barcelona de 1298, Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, ms. O.I.12, fos 96vº-98vº, en Jaume de Puig y Stefano M. Cingolani (eds.), *Annals de la família barcinonense i altres sèries d'annals*, Valencia, Universitat de València, en preparación.

Annals de Barcelona de 1311 (Chronicon Barcinonense I y II), Bibliothèque nationale de France (París), ms. lat. 4671A, fos 7rº-9vº, en Jaume de Puig y Stefano M. Cingolani (eds.), *Annals de la família barcinonense i altres sèries d'annals*, Valencia, Universitat de València, en preparación.

Annals de Barcelona de 1323, Biblioteca Nacional de España (Madrid), ms. 18060, fos 137vº-143rº, en Jaume de Puig y Stefano M. Cingolani (eds.), *Annals de la família barcinonense i altres sèries d'annals*, Valencia, Universitat de València, en preparación.

Annals de Barcelona de 1334, ed. de Jaime Villanueva, *Viage literario a las iglesias de España*, Valencia, Imprenta de Oliveres, 1821, t. VIII, pp. 227-233; y en Jaume de Puig y Stefano M. Cingolani (eds.), *Annals de la família barcinonense i altres sèries d'annals*, Valencia, Universitat de València, en preparación.

Annals de Tortosa I (Cronicó Dertusense I) [1099-1323], en Josep Moran i Ocerinjauregui (ed.), *Cronicó de Perpinyà (segle xiii). Estudi filològic i lingüístic*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, pp. 25-27; y en Jaume de Puig y Stefano M. Cingolani (eds.), *Annals de la família barcinonense i altres sèries d'annals*, Valencia, Universitat de València, en preparación.

Antiquus Cartularius Ecclesiae Baiocensis (Livre Noir), ed. V. Bourrienne, Ruán-París, A. Lestringant - A. Picard et fils, 1902-1903 (2 vols.).

Arigita y Lasa, Mariano, *Colección de documentos inéditos para la historia de Navarra*, Pamplona, Imprenta Provincial, 1900.

Ayala Martínez, Carlos de (ed.), *Libro de privilegios de la orden de San Juan de Jerusalén en Castilla y León (siglos xii-xv)*, Madrid, Instituto Complutense de Estudio de la Orden de Malta, 1995.

Barrau-Dihigo, Louis, «Recherches sur l'histoire politique du royaume Asturien (718-910)», *Revue hispanique* 52 (121), 1921, pp. 1-360; trad. castellana de Eugenio Fuentes, *Historia política del reino asturiano (718-910)*, Gijón, Silverio Cañada Editor, 1989.

Barrios García, Ángel, *Documentación medieval de la Catedral de Ávila*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981.

Beati Liebanensis Tractatus de Apocalipsin, ed. de Roger Gryson y Marie-Claire de Bièvre, Turnhout, Brepols, col. «Corpus Christianorum. Series Latina» (117 B et C), 2012 (2 vols.).

Beda el Venerable, *Opera exegetica*, ed. de David Hurts, Tournhout, Brepols, 1969.

— *Historia Ecclesiastica gentis anglorum*, ed. de André Crépin y Michael Lapidge, Paris, Éditions du Cerf, 2005.

Berganza y Arce, Francisco de, *Antigüedades de España, propugnadas en las noticias de sus reyes, en la coronica del Real Monasterio de San Pedro de Cardeña, en historias, cronicones, y otros instrumentos manuscritos, que hasta aora no han visto la luz publica. Parte segunda*, Madrid, Francisco del Hierro, 1721.

Biblia de San Luis, Madrid, M. Moleiro, 2013 (2 vols.), ed. facsímil.

Blanco Lozano, Pilar, *Colección diplomática de Fernando I (1037-1065)*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1987.

Bofarull y Mascaró, Próspero de (ed.), *Colección de documentos inéditos del Archivo de la Corona de Aragón*, Madrid, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, 1841-1910.

Caffaro, *De captione Almerie et Tortuose*, ed. de Antonio Ubieto Arteta, Valencia, Anubar, 1973.

Canso de la Crozada. Continuación anónima [*ca.* 1219-1228], en Eugène Martin-Chabot (ed. y trad.), *La Chanson de la Croisade albigeoise*, París, Les Belles Lettres, t. II (1957) y t. III (1961).

Cantar de Mio Cid, ed. de Alberto Montaner Frutos, Barcelona, Galaxia Gutenberg - Círculo de Lectores, 2007.

«Carmen Campidoctoris» o Poema latino del Campeador, estudio preliminar, ed., trad. y coment. de Alberto Montaner y Ángel Escobar, Madrid, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, 2001.

Carmona Domínguez, José María, *Libro de privilegios de la encomienda de Tocina (1242-1692)*, Sevilla, Diputación de Sevilla, 1999.

Casariego, Jésus Evaristo (ed.), *Crónicas de los Reinos de Asturias y de León,* Madrid, Everest, 1985.

Casiodoro, *Expositio Psalmorum*, ed. de Marc Adriaen, Turnhout, Brepols, 1958.

Castigos y Documentos de Sancho IV, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Spanish (HSMS), 1992.

Cavero Domínguez, Gregoria, Martín López, Encarnación, *Colección documental de la catedral de Astorga,* t. II: *1126-1299*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2000.

CAZAURAN, Jean-Marie (ed.), *Cartulaire de l'abbaye de Berdoues*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1905.

CHAYTOR, Henry John (ed. y trad.), *Les chansons de Perdigon*, París, H. Champion, 1926.

CHENEY, Christopher, «The Letters of Pope Innocent III», en ID., *Medieval Texts and Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1973, pp. 16-38.

Chronica Adefonsi imperatoris, ed. de Antonio MAYA SÁNCHEZ, en Emma FALQUE, Juan GIL y Antonio MAYA (eds.), *Chronica hispana saeculi XII, Pars I,* Turnhout, Brepols, 1990, pp. 149-248.

Chronica latina regum Castellae, ed. de Luis CHARLO BREA, en Luis CHARLO BREA, Juan A. ESTÉVEZ SOLA y Rocío CARANDE HERRERO (eds.), *Chronica hispana saeculi XIII*, Turnhout, Brepols, 1997, pp. 35-118.

Chronica Naierensis, en José Antonio ESTÉVEZ SOLA (ed.), *Chronica hispana saeculi XII, Pars II*, Turnhout, Brepols, 1995, pp. 3-181.

«*Chronique de Mercier et Régis*», ed. de HENRIC, *Bulletin de la Société archéologique de Béziers*, 3, 1839, pp. 84-89.

CIPRIANO DE CARTAGO, *Testimoniorum libri tres adversus iudaeos (ad Quirinum)*, en *Patrologiae cursus completus,* ed. de Jacques-Paul MIGNE, París, 1844, t. IV, col. 675-780.

Continuatio de la Crónica de Alfonso III. Manuscrito 57-1-16 de la Biblioteca Capitular, Institución Colombina, Sevilla, ed. y trad. de Juan Antonio ESTÉVEZ SOLA, París, CLEA, 2012.

Continuatio Lambacensis, publicada en *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores (MGHSS)*, 9, 1851, pp. 556-561.

COSTA, Antonio Domingues de Sousa (ed.), *Monumenta Portugaliae Vaticana*, Roma-Oporto, Livraria Editorial Franciscana, 1968.

Crónica de Alfonso X, ed. de Manuel GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 1998.

Cronica de Besièrs I [Creación-1259], en HENRIC (ed.), «*Chronique de Mercier et Régis*», *Bulletin de la Société archéologique de Béziers*, 3, 1839, pp. 82-147, esp. 82-84.

Cronica de Besièrs II [Creación-1348], en HENRIC (ed.), «*Chronique de Mercier et Régis*», *Bulletin de la Société archéologique de Béziers*, 3, 1839, pp. 82-147, esp. 84-89.

Crónica Comunia de Barcelona [*ca.* 1270], Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, ms. L-9, f° 28 (A) y ms. L-10, f°s 33v°-34v° (B), en Jaume de PUIG y Stefano M. CINGOLANI (eds.), *Annals de la família barcinonense i altres sèries d'annals*, Valencia, Universitat de València, en preparación.

Crónica del Emperador Alfonso VII, ed. y trad. de Maurilio PÉREZ GONZÁLEZ, León, Universidad de León, 1997.

Crónica latina de los condes de Tolosa (*Cronicón de Tolosa*) [1258 - *ca.* 1288], ed. de Patrice CABAU, «Deux chroniques composées à Toulouse dans la seconde moitié du XIIIe siècle», *Mémoires de la Société archéologique du Midi de la France*, 56, 1996, pp. 75-120, esp. 83-119.

Crónica occitana de los condes de Tolosa (*Crónica en languedociano extraída de un cartulario del conde Raimon VII de Tolosa*) [1249-1273-1275], ed. de Patrice Cabau, «Deux chroniques composées à Toulouse dans la seconde moitié du xiii[e] siècle», *Mémoires de la Société archéologique du Midi de la France*, 56, 1996, pp. 75-120, esp. 83-119.

Crónica de la población de Ávila, ed. de Amparo Hernández Segura, Valencia, Anubar, 1966.

Crónica de la población de Ávila, ed. de Manuel Abeledo, Buenos Aires, SECRIT, 2012.

Crónica de Portugal de 1419, ed. crítica, intr. y n. de Adelino Calado, Aveiro, Universidade de Aveiro, 1998.

Crónica del rey don Alfonso el Onceno, en Cayetano Rosell (ed.), *Crónicas de los Reyes de Castilla*, Madrid, Atlas, Biblioteca de Autores Españoles (66), 1953, t. I, pp. 173-392.

Crónicas asturianas: Crónica de Alfonso III (Rotense y «A Sebastián»), Crónica Albeldense (y «Profética»), ed. y trad. de Juan Gil Fernández, José Luis Moralejo y Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985.

Crónicas de los Jueces de Teruel [1176-1532], ed. de Fernando López Rajadel, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1994.

Crónica de Alfonso X. Crónicas de los Reyes de Castilla, Madrid, Imprenta de los Sucesores de Hernando, Biblioteca de Autores Españoles (66), 1919.

Cronicó de Perpinyà [*ca.* 1282-1289], en Josep Moran i Ocerinjauregui (ed.), *Cronicó de Perpinyà (segle xiii). Estudi filològic i lingüístic*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, Biblioteca Serra d'Or (198), pp. 10-21; y en Jaume de Puig y Stefano M. Cingolani (eds.), *Annals de la família barcinonense i altres sèries d'annals*, Valencia, Universitat de València, en preparación.

Cronicón de la abadía de San Pablo de Narbona [890-1575], en Claude Devic y Joseph Vaissète (eds.), *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, Privat, 1875, t. V, cols. 37-49.

Cronicón de la iglesia de Santa Coloma de Burdeos [1187-1226], en Michel-Jean-Joseph Brial (ed.), *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, París, Victor Palmé, 1879, t. XVIII.

Crucesignati anglici epistola de expugnatione Olisiponis (*Conquista de Lisboa aos Mouros, 1147. Narrações pelos Cruzados Osberno e Arnulfo)*, ed. y trad. de José Augusto de Oliveira, Lisboa, S. Industriais da C. M. L, 1936 (2ª ed.).

Debate de Elena y María, ed. de Querol Sanz, Madrid, Clásicos Hispánicos Edobne, 2012.

Dei gesta per Francos et cinq autres textes, ed. de Robert Burchard Constantyn Huygens, Turnhout, Brepols, 1996.

Delaville le Roulx, Joseph, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint Jean de Jérusalem (1100-1310)*, París, Ernest Leroux, 1894-1906 (4 vols.).

Díaz de Games, Gutierre, *El Victorial*, ed. de Rafael Beltrán Llavador, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997.

Díaz Manteca, Eugenio, *El libro de poblaciones y privilegios de la Orden de Santa María de Montesa (1234-1429)*, Castellón, Diputación de Castellón, 1987.

Die Register Innozenz' III, ed. de Othmar Hageneder, Anton Haidacher, Christoph Egger, Karl Rudolf, Andrea Sommerlechner, John C. Moore, Herwig Weigl y Rainer Murauer, Viena, 1964-2015 (13 vols.).

Diego Santos, Francisco, *Inscripciones medievales de Asturias*, Gijón, Principado de Asturias, 1994.

Documentación medieval de Leire (siglos IX a XII), ed. de Ángel J. Martín Duque, Pamplona, Disputación Foral de Navarra, 1983.

Documentos de Bonifacio III referentes a España (1294-1303), ed. de Santiago Domínguez Sánchez, León, Universidad de León, 2006.

Documentos de Clemente IV (1265-1268) referentes a España, ed. de Santiago Domínguez Sánchez, León, Universidad de León, 1996.

Documentos de Gregorio X (1272-1276) referentes a España, ed. de Santiago Domínguez Sánchez, León, Universidad de León, 1997.

Documentos del Archivo General de la Villa de Madrid, ed. de Timoteo Domingo Palacio, Madrid, Impr. y Lit. Municipal, 1888, t. I.

Documentos pontificios referentes a la diócesis de León, ed. de Santiago Domínguez Sánchez, León, Universidad de León, 2003.

Don Juan Manuel, *Libro de los Estados*, en José Manuel Blecua (ed.), *Obras completas*, Madrid, Gredos, 1982 (2 vols.), t. I.

— *El Conde Lucanor*, en José Manuel Blecua (ed.), *Obras completas*, Madrid, Gredos, 1983 (2 vols.), t. II.

— *El Conde Lucanor*, en Alfonso Ignacio Sotelo (ed.), *Don Juan Manuel. Libro de los enxiemplos del Conde Lucanor e de Patronio*, Madrid, Cátedra, 1991, pp. 69-356.

Durán Gudiol, Antonio, *Colección Diplomática de la catedral de Huesca*, Huesca, Instituto de Estudios Pirenaicos, 1965, t. I.

El annals de la família rivipullense i les genealogies de Pallars-Ribagorça, ed. de Stefano M. Cingolani, Valencia, Universitat de València, col. «Monuments d'Història de la Corona d'Aragó» (3) y «Fonts Històriques Valencianes» (54), 2012.

El Beato de San Miguel de Escalada: manuscrito 644 de la Pierpont Morgan Library de Nueva York. Con sus 123 miniaturas facsímiles en 131 páginas a todo color, prefacio de Vicente García Lobo, historia del códice y estudio de las miniaturas de John Williams, analisis codicológico de Barbara A. Shailor, Madrid, Casariego, 1991.

Estévez Sola, José Antonio (ed.), *Crónica Najerense*, Madrid, Akal, 2003.

Estoria de los godos, ed. de Aengus M. Ward, Oxford, Society for the Study of Medieval Languages and Literature, 2006.

EUGENIO III, *Epistolae et Privilegia*, en *Patrología Latina*. *Patrologiae cursus completus,* ed. de Jacques-Paul MIGNE, París, 1855, t. CLXXX.

FÁBREGA GRAU, Ángel (ed. y trad.), *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1953 (2 vols.).

FLORIANO CUMBREÑO, Antonio Cristino (ed.), *Diplomática española del período astur,* t. I: *Estudio de las fuentes documentales del Reino de Asturias*, t. II, *Cartulario crítico (718-910)*, Oviedo, Imp. La Cruz, 1949-1951.

Fuero de Burgos, ed. de John O´NEILL, *Electronic Texts and Concordances of the Madison Corpus of Early Spanish Manuscripts*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1999.

GAMBRA, Andrés, *Alfonso VI: cancillería, curia e imperio*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1997-1998 (2 vols.).

Gesta Comitum Barchinonensium I [*ca.* 1214-1218], en Stefano M. CINGOLANI (ed.), *Les «Gesta Comitum Barchinonensium» (versió primitiva), la «Brevis historia» i altres textos de Ripoll*, Valencia, Universitat de València, col. «Monuments d'Història de la Corona d'Aragó» (4) y «Fonts Històriques Valencianes» (55), 2012, pp. 119-160.

Gesta Innocentii Papae, en *Patrología Latina*. *Patrologiae cursus completus,* ed. de Jacques-Paul MIGNE, París, 1855, t. CCXIV, pp. 17-228.

GÓMEZ MORENO, Manuel, *Introducción a la Historia Silense. Con versión castellana de la misma*, Madrid, Est. Tipográfico sucesores de Rivadeneyra, 1921.

Gran Crónica de Alfonso XI, ed. de Diego CATALÁN, Madrid, Gredos, 1976.

GUILHEM DE TUDELA, *Canso de la Crozada* [*ca.* 1212-1213], en Eugène MARTIN-CHABOT (ed. y trad.), *La Chanson de la Croisade albigeoise*, París, Les Belles Lettres, 1960, t. I.

HERNÁNDEZ, Francisco Javier, *Los cartularios de Toledo. Catálogo documental*, Madrid, Fundación Ramón Areces, 1996.

HILLGARTH, Jocelyn Nigel, LEVISON, Wilhelm (eds.), *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera, pars I*, Turnhout, Brepols, 1976.

Historia Compostelana, ed. de Emma FALQUE, Madrid, Akal, 1994.

INOCENCIO III, *De quadripartita specie nuptiarum*, en *Patrologiae cursus completus,* ed. de Jacques-Paul MIGNE, París, 1855, t. CCXVII, pp. 921-968.

— *De sacro altaris mysteri*, en *Patrologiae cursus completus,* ed. de Jacques-Paul MIGNE, París, 1855, t. CCXVII, pp. 773-914.

— *Regestorum sive Epistolarum (ad 1209-1213)*, en *Patrologia Latina*. *Patrologiae cursus completus*, ed. de Jacques-Paul MIGNE, París, 1855, t. CCXVI, col. 9-992.

— *Sermoni (Sermones)*, ed. de Stanislao FIORAMONTI, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006.

ISIDORO DE SEVILLA, *De fide catholica ex veteri et novo testamento contra Iudaeos ad Florentinam sororem suam*, en *Patrologiae cursus completus,* ed. de Jacques-Paul MIGNE, París, 1850, t. LXXXIII, pp. 449-558.

— *Sententiae*, ed. de Pierre CAZIER, Turnhout, Brepols, 1998.

Iudicium in tyrannorum perfidia promulgatum, ed. de Wilhelm Levison, en Jocelyn Nigel Hillgarth y Wilhelm Levison (eds.), *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera, pars I*, Turnhout, Brepols, 1976, pp. 250-255.

Jaime I de Aragón, *Llibre dels Fets del Rei En Jaume* [*ca.* 1270], ed. de Jordi Bruguera, Barcelona, Barcino, 1991.

Jean Froissart, *Chroniques*, ed. de George T. Diller, Ginebra, Droz, 1992.

Jiménez de Rada, Rodrigo, *Historia de Rebvs Hispanie sive Historia Gótica*, ed. de Juan Fernández Valverde, Turnhout, Brepols, 1987.

— *Historia de los hechos de España*, ed. de Juan Fernández Valverde, Madrid, Alianza Universidad, 1989.

Joinville, Jean de, *Vie de saint Louis*, ed. de Jacques Monfrin, París, Dunod, 1995.

La Continuation de Guillaume de Tyr (1184-1197), ed. de Margaret Ruth Morgan, París, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1982.

La gran conquista de Ultramar, ed. de Louis Cooper, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989.

Lacarra, José María, *Colección Diplomática de Irache*, t I: *958-1222*, Zaragoza, CSIC, 1965.

Le Petit Thalamus de Montpellier [s. xiii], < http://thalamus.huma-num.fr>.

Les «Gesta Comitum Barchinonensium» (versió primitiva), la «Brevis historia» i altres textos de Ripoll, ed. de Stefano M. Cingolani (ed.), Valencia, Universitat de València, col. «Monuments d'Història de la Corona d'Aragó» (4) y «Fonts Històriques Valencianes» (55), 2012.

Libro del Caballero Zifar [1983], ed. de Cristina González, Madrid, Cátedra, 2001 (4ª ed.).

Lírica profana galego-portuguesa, n° cant. 16001, Santiago de Compostela, Centro de Investigacións Lingüísticas e Literarias Ramón Piñeiro, 1996, < http://www.cirp.es/pls/bdo2/f?p=MEDDB2>.

Livro dos forais, escripturas, doações, privilégios e inquirições, ed. de José Mendes da Cunha Saraiva, Lisboa, Arquivo Histórico do Ministério das Finanças, 1946-1948.

Livros Velhos de Linhagens, ed. de Joseph Piel y José Mattoso, Lisboa, Academia das Ciências, col. «Portugaliae Monumenta Historica, Nova Série» (1), 1980, t. I.

Livro de Linhagens do Conde D. Pedro, ed. de José Mattoso, Lisboa, Academia das Ciências, col. «Portugaliae Monumenta Historica, Nova Série» (2), 1980, t. II.

López de Ayala, Pero, *Crónica del rey Don Pedro*, Madrid, Imprenta de don Antonio de Sancha, 1779.

Lotharii Cardinalis (Innocentii III), De miseri humanae conditionis, ed. de Michele Maccarrone, Lugano, 1955.

Lucas Álvarez, Manuel, *La documentación real astur-leonesa (718-1072)*, t. VIII: *El reino de León en la alta Edad Media*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1995.

LUCAS TUDENSIS, *Chronicon mundi*, ed. de Emma FALQUE REY, Turnhout, Brepols, 2003.

MANSI, Joannes Dominicus, *Sacrorum Conciliorum. Nova et Amplissima Collectio*, Venecia, A. Zatta, 1778, t. XXII.

MANSILLA REOYO, Demetrio, *Iglesia castellano-leonesa y curia romana en los tiempos del rey San Fernando. Estudio documental sacado de los registros vaticanos*, Madrid, CSIC, 1945.

— (ed.), *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Roma, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1955.

MARTIN-CHABOT, Eugène (ed.), *La chanson de la croisade des Albigeois,* París, Les Belles Lettres, 1976 (3 vols.).

MARTÍN DUQUE, Ángel J., *Colección diplomática de Obarra (siglos XI-XIII)*, Zaragoza, CSIC, 1965.

— *Colección diplomática de San Victorián de Sobrarbe (1000-1219),* Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2004.

MARTÍN MARTÍN, José Luis, *Documentos de los archivos catedralicio y diocesano de Salamanca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1977.

MARTÍNEZ, H. Salvador (ed. y trad.), *El «Poema de Almería» y la épica románica*, Madrid, Gredos, 1975.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo, RODRÍGUEZ, Félix (eds.), *La colección canónica hispana,* t. V: *Concilios hispánicos: segunda parte*, Madrid, CSIC, 1992.

MATTHAEUS PARISIENSIS, *Chronica majora*, en Henry R. LUARD (ed.), *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora*, Londres, Longman & Co., 1872-1883 (7 vols.).

MESSINA, Nicolò, *Pseudo Eugenio di Toledo, Speculum per un nobile visigoto. Introduzione, edizione critica e traduzione, concordanze e lista di frequenze*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1984.

Monumenta Henricina, ed. de Manuel Lopes de ALMEIDA, Idalino Ferreira da Costa BROCHADO y António Joaquim Dias DINIS, Coimbra, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Enrique, 1960-1973 (14 vols.).

MORATALLA COLLADO, Andrea (ed.), *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia,* t. XIX: *Documentos de los Reyes Católicos (1475-1491),* Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 2003.

Necrologio de la iglesia de San Nazario de Carcasona [1120-1239], en Claude DEVIC y Joseph VAISSÈTE (eds.), *Histoire générale de Languedoc*, Toulouse, Privat, 1875 (8 vols.), t. V, cols. 35-36.

Obituario de Roda o *Chronicon Rotense* [751-1211], en Stefano M. CINGOLANI (ed.), *El annals de la família rivipullense i les genealogies de Pallars-Ribagorça*, Valencia, Universitat de València, col. «Monuments d'Història de la Corona d'Aragó» (3) y «Fonts Històriques Valencianes» (54), 2012, pp. 185-192.

OLAI, Enricus, *Historia Suecorum Gothorumque*, Estocolmo, Johannes Loccenius, 1654.

Os documentos do tombo de Toxos Outos, ed. de Francisco Javier PÉREZ RODRÍGUEZ, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, 2004.

PAULI, Sebastiano, *Codice diplomatico del sacro militare ordine Gerosolimitano*, Lucca, Imprenta de Salvatoire e Giandomenico Marescandoli, 1733-1737.

Patrologiae cursus completus. Series Latina, ed. de Jacques-Paul MIGNE, París, 1841-1964 (221 vols.).

PÉREZ DEL PULGAR, Hernán, *Crónica de los señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y Aragón, escrita por su cronista Hernando del Pulgar. Cotexada con antiguos manuscritos y aumentada de varias ilustraciones y enmiendas*, Valencia, Imprenta de Benito Montfort, 1780.

PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY, *Hystoria Albigensis* [*ca.* 1213-1218], en Pascal GUÉBIN y Ernest LYON (eds.), *Petri Vallium Sarnaii monachi Hystoria albigensis*, París, H. Champion, 1926-1939.

Poema de Alfonso Onceno, ed. de Juan VICTORIO, Madrid, Cátedra, 1991.

Poema de Fernán González, ed. de Alonso ZAMORA VICENTE, Madrid, Espasa-Calpe, 1978.

Poema de Fernán González, ed. de Juan VICTORIO, Madrid, Cátedra, 1998.

Portugaliae Monumenta Historica. Inquisitiones, vol. I (fasc. I e II), Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa, 1888.

POTTHAST, August (ed.), *Regesta pontificum romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, Berlin, Rudolf de Decker, 1874-1875; reed. Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1957 (2 vols.).

Prefatio de Almaria, ed. de Juan GIL, en Emma FALQUE, Juan GIL y Antonio MAYA (eds.), *Chronica hispana saeculi XII, Pars. I,* Turnhout, Brepols, 1990, pp. 253-267.

PRELOG, Jan (ed.), *Die Chronik Alfons' III. Untersuchung und kritische Edition der vier Redaktionen*, Frankfurt- Berna-Cirencester, P. D. Lang, 1980.

PULGAR, Fernando del, *Claros varones de Castilla*, ed. de Jesús DOMÍNGUEZ BORDONA, Madrid, Espasa-Calpe, 1969.

PUYOL, Julio, «"Las Crónicas anónimas de Sahagún"», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 76 (3), 1920, pp. 242-257.

Relação da derrota naval, façanhas e sucessos dos Cruzados, que partiram do Escalda para a Terra Santa no anno de 1189. Escrita em latim por hum dos mesmos cruzados, ed. de João Baptista da Silva LOPES, Lisboa, Academia das Ciências, 1844.

RIQUER, Martín de (ed.), *Antología. Cantares de gesta, trovadores, narrativa medieval, literatura catalana y castellana, y vida caballeresca*, Barcelona, Anthropos, 1989.

RODRÍGUEZ R. DE LAMA, Ildefonso (ed.), *Colección Diplomática Medieval de la Rioja,* t. II: *Documentos (923-1168)*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1979; 2ª ed. rev. y aument. por Eliseo SÁINZ RIPA y Ciriaco LÓPEZ DE SILANES, *Colección Diplomática Medieval de la Rioja (923-1225)*, 1992.

— *La documentación pontificia de Urbano IV (1261-1264)*, Roma, Instituto Español de Historia Eclesiástica, 1981.

Rodríguez Velasco, Jesús D. (trad.), *Castigos para celosos, consejos para juglares*, Madrid, Gredos, 1999.

Rorgo Fretellus, *De locis sanctis Terre Jerusalem*, en Petrus Cornelis Boeren (ed.), *Rorgo Fretellus de Nazareth et sa description de la Terre sainte. Histoire et édition du texte*, Ámsterdam - Oxford - Nueva York, 1980, pp. 53-67.

Rubio Vela, Agustín, *Epistolari de la València medieval*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, t. I.

Ruiz Albi, Irene, *La reina doña Urraca (1109-1126). Cancillería y colección diplomática*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 2003.

San Bernardo, *Obras completas*, ed. de Gregorio Díez Ramos, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1955.

— *Obras completas, VII. Cartas*, trad. de Iñaki Aranguren y Mariano Ballano, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990.

Sánchez Casabón, Ana Isabel (ed.), *Alfonso II, rey de Aragón, conde de Barcelona y marqués de Provenza. Documentos (1162-1196)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico (CSIC), 1995.

Sancti Isidori episcopi Hispalensis De ecclesiasticis officiis, ed. de Christopher M. Lawson, Turnhout, Brepols, 1989.

Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi historia Wambae regis, ed. de Wilhelm Levison, en Jocelyn Nigel Hillgarth y Wilhelm Levison (eds.), *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera, pars I*, Turnhout, Brepols, 1976, pp. 214-255.

Tommaso de Celano, *Vita* (II) *S. Francisci*, en *Fontes fransiscani*, ed. de Giuseppe Cremascoli, Asís, 1995, pp. 441-639.

Ubieto Arteta, Antonio, *Colección diplomática de Pedro I de Aragón y Navarra*, Zaragoza, CSIC, 1951.

— (ed.), *Cartulario de San Juan de la Peña*, Valencia, Graf. Bautista, 1962-1963 (2 vols.).

— (ed.), *Cartulario de San Millán de la Cogolla (759-1076)*, Valencia, Anubar, 1976.

— (ed.), *Cartulario de Albelda*, Zaragoza, Anubar, 1981.

Uc de Saint-Cirq, *Poésies*, ed. de Alfred Jeanroy, Toulouse, Privat, 1913.

Upton-Ward, Judith Mary, *El Código Templario. Texto íntegro de la Regla de la Orden del Temple*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 2001.

Utrilla Utrilla, Juan, *El Fuero General de Navarra. Estudio y edición de las redacciones protosistemáticas (Series A y B),* Pamplona, Gobierno de Navarra, 1987 (2 vols.).

Valdevez Medieval. Documentos. I, 950-1299, ed. de Amélia Andrade, Luís Krus, Arcos de Valdevez, Câmara Municipal de Arcos de Valdevez, 2000.

Vasconcelos, Maria de Assunção Jácome de, Araújo, António de Sousa, *Bulário Bracarense. Sumários de diplomas pontifícios dos séculos xi-xix*, Braga, Arquivo Distrital, 1986.

Veas Arteseros, Francisco de Asís (ed.), *Colección de documentos para la historia del reino de Murcia,* t. VI: *Documentos de Alfonso XI*, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 1997.

Versus de victoria comitis Montisfortis [c. 1215-1216], Auguste Molinier (ed.), «12 Septembre 1213. Récit en vers de la bataille de Muret», en *Notices et documents publiés pour la Société de l'Histoire de France à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa fondation*, París, Librairie Renouard, 1884, pp. 129-139.

Vigil, Ciriaco Miguel, *Colección histórico-diplomática del ayuntamiento de Oviedo*, Oviedo, Pardo, Gusano y Cía., 1889.

Vincke, Johannes, *Documenta selecta mutuas civitatis Arago-Catalaunicae et ecclesiae relationes illustrantia*, Barcelona, Balmes, 1936.

BIBLIOGRAFÍA

Abeledo, Manuel (2009), «La crónica de la población de Ávila: un estado actual de la cuestión desde su primera publicación», *Estudios de Historia de España*, 11, pp. 13-48.

Abulafia, David (2009), *El descubrimiento de la humanidad. Encuentros atlánticos en la era de Colón*, Barcelona, Crítica.

Ainaud de Lasarte, Juan (1969), *Pintures del segle* xiii *al carrer de Montcada de Barcelona,* Barcelona, L'Acadèmia.

— (1991-1993), «La pintura profana barcelonesa del siglo xiii. Hallazgos de los últimos años», *Lombard. Estudis d'Art Medieval,* 6, pp. 189-196.

Akbari, Suzanne Conklin (2009), *Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient (1100-1450)*, Ithaca, Cornell University Press.

Albuquerque Carreiras, José, Ayala Martínez, Carlos de (eds.) [2015], *Cister e as Ordens Militares na Idade Média. Guerra, Igreja e Vida Religiosa,* Tomar, Associação Portuguesa de Cister.

Alcolea i Blanch, Santiago (1980), «Anónimo (Cataluña). Desfile de ballesteros y lanceros», en Pilar Camón Álvarez (ed.), *La pintura gótica en la Corona de Aragón,* catálogo de exposición (Zaragoza, Museo Camón Aznar, 21 de octubre - 10 de diciembre de 1980), Zaragoza, Museo e Instituto de Humanidades Camón Aznar, pp. 64-65.

Alford, Simon (1984), «Romanesque architectural sculpture in Dorset: a selective catalogue and commentary», *Dorset Natural History and Archaeological Society Proceedings,* 106, pp. 1-22.

Álvarez Blázquez, José María (1955), «Pedro Amigo de Sevilla y Pero de Ambroa», *Cuaderno de Estudios Gallegos*, 10, pp. 159-193.

Álvarez Borge, Ignacio (2008), *Cambios y alianzas. La política regia en la frontera del Ebro en el reinado de Alfonso VIII de Castilla (1158-1214)*, Madrid, CSIC.

Álvarez Palenzuela, Vicente Ángel (1992), *La situación europea en época del Concilio de Basilea. Informe de la delegación del reino de Castilla*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro.

Alvira Cabrer, Martín (2002a), *El Jueves de Muret. 12 de Septiembre de 1213*, Barcelona, Universitat de Barcelona.

— (2002b), «*Ut stulticie Hispanorum et hominum terre hujus, qui sompnia curant et auguria, plenius contrairem*. Sobre superstición y herejía durante la Cruzada contra los Albigenses», *Heresis*, 36-37, pp. 253-257.

— (2003), «La Couronne d'Aragon, entre hérétiques et croisés : la Croisade Albigeoise (1209-1211) selon le *Chronicon Rotense*», *Heresis*, 38, pp. 71-87.

— (2006), «Del *Sepulcro* y los *sarracenos meridionales* a los *herejes occidentales*. Apuntes sobre tres *guerras santas* en las fuentes del sur de Francia (siglos XI-XIII)», en Daniel BALOUP y Philippe JOSSERAND (eds.), *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du colloque international (Madrid, 11-13 avril 2005),* Toulouse, CNRS Éditions - Université de Toulouse - Le Mirail, pp. 187-229.

— (2008a), *Muret 1213. La batalla decisiva de la cruzada contra los cátaros*, Barcelona, Ariel.

— (2008b), «*Senhor, per los nostres peccatz.* Guerra y pecado en la Edad Media», en Ana Isabel CARRASCO y María del Pilar RÁBADE (coords.), *Pecar en la Edad Media*, Madrid, Sílex, pp. 97-111.

— (2009), «On the Term *Albigensians* in 13th Century Hispanic Sources», *Imago Temporis. Medium Aevum*, 3, pp. 123-137.

— (2011), «Después de Las Navas de Tolosa y antes de Bouvines. La batalla de Muret (1213) y sus consecuencias», en *1212-1214: el trienio que hizo a Europa. Actas de la XXXVII Semana de Estudios Medievales (Estella, 19-23 de julio de 2010)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, pp. 85-111.

— (2012), *Las Navas de Tolosa, 1212. Idea, liturgia y memoria de la batalla*, Madrid, Sílex.

— (2013), «Nuevas (y no tan nuevas) aportaciones al estudio de la batalla de Muret», *En la España Medieval*, 36, pp. 373-400.

— (2014a), «El rey de Aragón Pedro el Católico y sus batallas: del triunfo de Las Navas de Tolosa al desastre de Muret», en Vicente SALVATIERRA, Patrice CRESSIER y Juan Carlos CASTILLO (eds.), *Las Navas de Tolosa (1212-2012). Miradas Cruzadas*, Jaén, Universidad de Jaén, pp. 229-242.

— (2014b), «Muret 1213-2013 : réflexions sur une bataille perdue», en Jean LE POTTIER, Jacques POUMARÈDE, Christophe MARQUEZ y René SOURIAC (eds.), *Le temps de la bataille de Muret : 12 septembre 1213. Actes du 61e congrès de la Fédération historique de Midi-Pyrénées (Muret, 13-14 septembre 2013)*, Saint-Gaudens, Société des Études du Comminges, pp. 21-61.

— (2014c), «*Prendiendo el fuego de la guerra*. Operaciones militares en las fronteras cristiano-almohades entre 1209 y 1211», en José PEÑA GONZÁLEZ y Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA (eds.), *Iglesia, guerra y monarquía en la Edad Media. Miscelánea de estudios medievales*, Madrid, CEU Ediciones, pp. 139-192.

— (2014d), «Tòpics i llocs comuns d'una batalla decisiva: Muret, 1213», *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, 25, pp. 19-43.

— (2015), «Diferencias interpretativas y problemas militares. La batalla de Muret en la historiografía contemporánea», en *La encrucijada de Muret,* Sevilla, Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 9-88.

Andrea, Alfred, Moore, John (2003), «A Question of Character: Two views on Innocent III and the Fourth Crusade», en Andrea Sommerlechner (ed.), *Innocenzo III. Urbs et Orbis*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, t. I, pp. 525-585.

Andreu Pintado, Antonio (2009), «El concepto de guerra justa y la justificación de los conflictos bélicos en el mundo clásico», en *Guerra Santa y Guerra Justa*, número extraordinario de la *Revista de Historia Militar*, pp. 39-77.

Antuñano Alea, Salvador (2007), «*En el nombre del Criador e del Apostol Santi Yagüe.* El trasfondo religioso del Poema del Myo Cid», *Mar Océana. Revista del Humanismo Español e Iberoamericano,* 22, pp. 29-58.

Arias Guillén, Fernando (2012), *Guerra y fortalecimiento del poder regio en Castilla. El reinado de Alfonso XI (1312-1350)*, Madrid, Ministerio de Defensa - CSIC.

Arié, Rachel (1992), *El reino naṣrí de Granada*, Madrid, Mapfre.

Arizaleta, Amaia (2003), «*Ut lector agnosceret*. Discurso y recepción en la obra de Rodrigo Jiménez de Rada (primera mitad del siglo xiii)», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 26, pp. 163-186.

— (2010), *Les clercs au palais. Chancellerie et écriture du pouvoir royal (Castille, 1157-1230)*, París, Les Livres d'e-Spania, < http://e-spanialivres.revues.org/154>.

— (2013), «La duda indefinida: a propósito del *Carmen Campidoctoris*, 105-128», *e-Spania. Revue électronique d'études hispaniques médiévales,* 15, <http://e-Spania.revues.org/22194> [consultado el: 26/02/2014].

Asensio, Eugenio (1960), «*¡Ay, Iherusalem!* Planto narrativo del siglo xiii», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 14, pp. 251-270.

Aurell, Jaume (2005), «From Genealogies to Chronicles: the Power of the Form in Medieval catalan Historiography», *Viator*, 36, pp. 236-264.

Aurell, Martin (1989), *La vielle et l'épée. Troubadours et politique en Provence au xiiie siècle*, París, Aubier.

— (2013), *Des chrétiens contre les croisades (xiie-xiiie siècles)*, París, Fayard.

Ayala Martínez, Carlos de (2003a), «Fernando III y las órdenes militares», en Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar (ed.), *Fernando III y su tiempo. Actas del VIII Congreso de Estudios Medievales (León, 1-4 de octubre de 2001)*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, pp. 67-101.

— (2003b), *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos xii-xv)*, Madrid, Marcial Pons.

— (2004), *Las cruzadas*, Madrid, Sílex.

— (2007a), *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos xii-xv)*, Madrid, Marcial Pons.

— (2007b), «Reconquista, cruzada y órdenes militares», en Esteban Sarasa Sánchez (coord.), *Las Cinco villas aragonesas en la Europa de los siglos xii y xiii: de la frontera natural a las fronteras políticas y socioeconómicas (foralidad y municipalidad)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico (CSIC), pp. 23-38.

— (2008), *Sacerdocio y Reino en la España altomedieval. Iglesia y poder político en el Occidente peninsular (siglos VII-XII)*, Madrid, Sílex.

— (2009a), «Definición de cruzada: un estado de la cuestión», en *Guerra y violencia en la Edad Media,* dosier publicado en *Clio & Crimen,* 6, pp. 216-242.

— (2009b), «Nuevos tiempos, nuevas ideas», en Ángela Madrid y Medina y Luis Rafael Villegas Díaz (eds.), *El nacimiento de la orden de Calatrava. Primeros tiempos de expansión (siglos XII y XIII). Actas del I Congreso Internacional (Almagro, octubre de 2008)*, Ciudad Real, Instituto de Estudios Manchegos, pp. 9-55.

— (2010), «Las órdenes militares "internacionales" en el contexto del siglo XII: religión y milicia», en José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja (eds.), *Del silencio de la cartuja al fragor de la orden militar*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real, pp. 127-165.

— (2011), «Fernando I y la sacralización de la Reconquista», *Anales de la Universidad de Alicante. Departamento de Historia Medieval,* 17, pp. 67-116.

— (2012), «Fernando III: figura, significado y contexto en tiempo de cruzada», en Carlos de Ayala Martínez y Martín Federico Ríos Saloma (eds.), *Fernando III, tiempo de cruzada*, Madrid-México, Silex - Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 17-91.

— (2013a), «El término "cruzada" en la documentación castellana de los siglos XII y principios del XIII», *Intus-Legere Historia*, 7, pp. 77-97.

— (2013b), «En los orígenes del cruzadismo peninsular: el reinado de Alfonso VI (1065-1109)», *Imago Temporis. Medium Aevum*, 7, pp. 499-537.

— (2014), «La realeza en la cronística castellano-leonesa del siglo XIII: la imagen de Fernando III», en Esteban Sarasa Sánchez (ed.), *Monarquía, crónicas, archivos y cancillerías en los reinos hispano-cristianos*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 247-276.

— (2015), «Religiosidad militar y cancillería Regia: el discurso sobre la guerra santa en el reinado de Alfonso VII (1135-1157)», en José Albuquerque Carreiras y Carlos de Ayala Martínez (eds.), *Cister e as Ordens Militares na Idade Média. Guerra, Igreja e Vida Religiosa,* Tomar, Associação Portuguesa de Cister, pp. 47-72.

Ayala Martínez, Carlos de, Ríos Saloma, Martín Federico (2012), *Fernando III, tiempo de cruzada*, Madrid-México, Silex - Instituto de Investigaciones Históricas.

Azcárate Ristori, José María de (1974), *El protogótico hispánico: discurso*, Madrid, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando.

Azevedo, Rui Pinto de (1949), «Algumas achegas para o estudo das origens da Ordem de S. João do Hospital de Jerusalém, depois chamada de Malta, em Portugal», *Revista Portuguesa de História*, 4, pp. 317-327.

Aznar Vallejo, Eduardo (2009), *La integración de las Islas Canarias en la Corona de Castilla (1478-1526). Aspectos administrativos, sociales y económicos*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones IDEA.

Bachrach, David S. (2003), *Religion and the Conduct of War (c. 300 - c. 1215)*, Woodbridge, Boydell.

BADAWI, Elsaid M., ABDEL HALEEM, Mohamed (2008), *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Leiden, Brill.

BAILEY, Matthew (1995-1996), «El diablo como protagonista en el *Poema de Fernán González*: un concepto clerical de la historia», Olifant, 20, pp. 171-189.

BALOUP, Daniel (2002), «Reconquête et croisade dans la *Chronica Adefonsi imperatoris* (*ca.* 1150)», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 25, pp. 453-480.

— (2003-2004), «La muerte y la penitencia en la predicación de indulgencias en Castilla a fines de la Edad Media», *Edad Media. Revista de Historia*, 6, pp. 61-89.

— (2004), «La croisade albigeoise dans les chroniques léonaises et castillanes du XIIIe siècle», en Michel ROCQUEBERT (ed.), *La croisade albigeoise. Actes du colloque du Centre d'études cathares (Carcassonne, 4-6 octobre 2002)*, Carcassonne, Centre d'études cathares, pp. 91-107.

— (2006), «Le roi et la guerre. À propos des idéologies royales en León et en Castille (*c.* 1140 - *c.* 1250)», en Jean-Pierre BARRAQUÉ y Véronique LAMAZOU-DUPLAN (eds.), *Minorités juives, pouvoirs, littérature politique en péninsule Ibérique, France et Italie au Moyen Âge. Études offertes à Béatrice Leroy*, Biarritz, Atlantica, pp. 417-429.

BALOUP, Daniel, JOSSERAND, Philippe (2006a), «Du Jourdain au Tage : les croisades de Terre sainte dans les chroniques de l'Occident hispanique», en ID. (eds.), *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du colloque international (Madrid, 11-13 avril 2005)*, Toulouse, CNRS Éditions - Université de Toulouse - Le Mirail, pp. 227-304.

— (eds.) [2006b], *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, déologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du colloque international (Madrid, 11-13 avril 2005),* Toulouse, CNRS Éditions - Université de Toulouse - Le Mirail.

BANGO TORVISO, Isidro (ed.) [1993], *Sancho el Mayor y sus herederos. El linaje que europeizó los reinos hispanos*, Pamplona, FCPHN, t. I.

BAQUÉS QUESADA, José (2007), *La teoría de la guerra justa. Una propuesta de sistematización del «Ius ad bellum»*, Pamplona, Thomson-Aranzadi.

BARBERO, Giuseppe (1953), *La dottrina eucaristica negli scritti di papa Innocenzo III*, Roma, Paoline.

BARKAI, Ron (2007), *El enemigo en el espejo. Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Rialp.

BARONE, Giulia (2001), «I Gesta Innocentii III: politica i cultura a Roma all'inizio del Duecento» en Giulia BARONE, Lidia CAPO y Stefano GASPARRI (eds.), *Studi sul Medioevo per Girolamo Arnaldi*, Roma, Viella, pp. 1-23.

BARQUERO GOÑI, Carlos (1992), «El carácter militar de la Orden de San Juan en Castilla y León (siglos XII-XIV)», *Revista de Historia Militar*, 73, pp. 53-80.

— (2000), «Los hospitalarios en la frontera de Granada entre los siglos XIII y XV», en Francisco TORO CEBALLOS y José RODRÍGUEZ MOLINA (coords.), *Convivencia, defensa y comunicación en la Frontera. En memoria de don Juan de Mata Carriazo y Arroquia. Actas de los III Estudios de Frontera (Alcalá la Real, 18-20 de noviembre de 1999)*, Jaén, Diputación de Jaén, pp. 119-131.

— (2003), *Los caballeros hospitalarios durante la Edad Media en España*, Burgos, La Olmeda.

— (2011), «Templarios y hospitalarios en la Reconquista peninsular», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 17, pp. 167-182.

— (2013), «La Orden Militar de San Juan y la Reconquista desde el siglo xii hasta el siglo xv», *Medievalismo*, 23, pp. 43-60.

— (2014), «Los hospitalarios en la batalla de las Navas de Tolosa: un documento de 1212», en Carlos Estepa Díez y María Antonia Carmona Ruiz (coords.), *La Península Ibérica en tiempos de las Navas de Tolosa*, Murcia, SEEM, col. «Monografías de la SEEM» (5), pp. 145-153.

Barroca, Mário Jorge (1996-1997), «A ordem do Templo e a arquitectura militar portuguesa do século xii», *Portugalia*, 17-18, pp. 171-209.

— (2000a), «A Ordem do Hospital e a arquitectura militar em Portugal (sécs. xii-xiv)», en Vítor Oliveira Jorge (ed.), *Arqueologia da Idade Média da Península Ibérica. Actas do 3º Congresso de Arqueologia Peninsular (Vila Real, setembro de 1999)*, Oporto, Adecap, t. VII, pp. 187-211.

— (2000b), «Dossier Iconográfico», en Mário Jorge Barroca y João Gouveia Monteiro (coord.), *Pera guerrejar. Armamento medieval no espaço português*, catálogo de exposición (Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 4 de Abril - 16 de Julho de 2000), Palmela, Câmara Municipal de Palmela, pp. 77-110.

— (2000c), *Epigrafia medieval portuguesa (862-1422)*, Lisboa, FCG-FCT (3 vols.).

— (2003a), «A História das Campanhas», en Manuel Themudo Barata, Nuno Severiano Teixeira (dirs.) y José Mattoso (coord.), *Nova história militar de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, t. I, pp. 22-68.

— (2003b), «Arquitectura Militar», en Manuel Themudo Barata, Nuno Severiano Teixeira (dirs.) y José Mattoso (coord.), *Nova história militar de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, t. I, pp. 95-121.

— (2003c), «Organização territorial e recrutamento militar», en Manuel Themudo Barata, Nuno Severiano Teixeira (dirs.) y José Mattoso (coord.), *Nova história militar de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, t. I, pp. 69-94.

— (2005), «Efígie de um monarca (D. Afonso Henriques?)», en José Morais Arnaud, Carla Varela Fernandes (coords.), *Construindo a Memória. As colecções do Museu Arqueológico do Carmo*, Lisboa, Associação dos Arqueólogos Portugeses, pp. 337-341.

Barton, Simon (1997), *The Aristocracy in Twelfth-Century León and Castile*, Cambridge - Nueva York.

— (2006), «The Discovery of Aristocracy in Twelfth-Century Spain: Portraits of the Secular elite in the Poem of Almería», *Bulletin of Hispanic Studies*, 83 (6), pp. 453-468.

Bataille, Georges (1970), «L'Apocalypse de Saint-Sever» [1929], *Documents*, 1, pp. 74-84; reimpr. en Id., *Œuvres complètes*, París, Gallimard, t. I, pp. 164-170.

BAUCELLS I REIG, Josep (2004), *Vivir en la Edad Media. Barcelona y su entorno en los siglos XIII y XIV (1200-1344)*, Barcelona, Institución Milá y Fontanals (CSIC), t. I.

BAUTISTA, Francisco (2002), «Sobre la materia carolingia en la Gran conquista de Ultramar y en la Crónica fragmentaria», *Hispanic Research Journal*, 3 (3), pp. 209-226.

— (2005), «La composición de la Gran conquista de Ultramar», *Revista de Literatura Medieval*, 17, pp. 33-70.

— (2006), «Escritura cronística e ideología histórica. La *Chronica latina regum Castellae*», *e-Spania. Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 2, <http://e-spania.revues.org/index429.html>.

BAUZÁ, Hugo Francisco (2008), *Virgilio y su tiempo*, Madrid, Akal.

BAZZANA, André (1992), *Maisons d'al-Andalus. Habitat médiéval et structures du peuplement dans L'Espagne orientale*, Madrid, Casa de Velázquez (2 vols.).

BERCEO, Gonzalo de (1992), *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Espasa-Calpe.

BESGA MARROQUÍN, Armando (2000a), *Orígenes hispanogodos del reino de Asturias*, Oviedo, Real Instituto de Estudios Asturianos, col. «Fuentes y Estudios de Historia de Asturias» (21).

— (2000b), «Orígenes hispanogodos del reino de Pamplona», *Letras de Deusto,* 89, pp. 11-53.

BLASCO I BARDAS, Anna Maria (1993), *Les pintures murals del Palau Reial Major de Barcelona,* Barcelona, Ajuntament de Barcelona.

BLÁZQUEZ, Antonio (1908), «Pelayo de Oviedo y el Silense: observaciones acerca del Cronicón del monje Silense», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos,* 12, pp. 187-203.

BODELÓN, Serafín (1994-1995), «*Carmen Campidoctoris*: introducción, edición y traducción», *Archivum. Revista de la Facultad de Filología*, 14-15 (2), pp. 339-367.

BONET DONATO, Maria (2011), «Las órdenes militares en la expansión feudal de la Corona de Aragón», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 17, pp. 245-302.

BONNAZ, Yves (1977), «La chronique d'Alphonse III et sa "continuatio" dans le manuscrit 9.880 de la Bibliotheque nationale de Madrid», *Mélanges de la Casa de Velázquez* 13, pp. 85-101.

BORRÁS GUALIS, Gonzalo Máximo (2005), «Sobre las pinturas murales del castillo de Alcañiz», *Emblemata. Revista Aragonesa de Emblemática,* 11, pp. 443-446.

BOYLE, Leonard (2003), «Innocent III's view of himself as pope», en Andrea SOMMERLECHNER (ed.), *Innocenzo III. Urbs et Orbis*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, t. I, pp. 5-20.

BRANCO, Maria João (2006), *D. Sancho I. O filho do Fundador*, Lisboa, Círculo de Leitores.

BRAUDEL, Fernand (1992), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, t. II (2ª ed.).

BROGINI, Anne (2009), «Vivre noble. L'Ordre de Malte et la Croisade au debut de l'Époque Moderne», en Manuel RIVERO RODRÍGUEZ (coord.), *Nobleza hispana, Nobleza cristiana. La Orden de San Juan*, Madrid, Polifemo, t. II, pp. 1393-1411.

BRONISCH, Alexander Pierre (1998), *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

— (1999a), «Die asturischen Hofkirchen: Abfolge, Funktion und westgotische Tradition», *Madrider Mitteilungen,* 40, pp. 254-289.

— (1999b), «Die iberische Herrschertiara», *Frühmittelalterliche Studien*, 33, pp. 83-107.

— (2004), «Sakralkönigtum IV. Quellen A. Kontinentale Quellen § 15. Westgoten», en Johannes HOOPS, Heinrich BECK, Dieter GEUENICH y Heiko STEUER (eds.), *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, Berlin - Nueva York, Walter de Gruyter (2ª ed.), t. XXVI, pp. 247-251.

— (2005a), *Die Judengesetzgebung im katholischen Westgotenreich von Toledo*, Hannover, Hahnsche Verlagsbuchhandlung.

— (2005b), «Die westgotische Reichsideologie und ihre Weiterentwicklung im Reich von Asturien», en Franz-Reiner ERKENS (ed.), *Das frühmittelalterliche Königtum. Ideelle und religiöse Grundlagen*, Berlin - Nueva York, Walter de Gruyter, pp. 161-189.

— (2005c), «La noción de guerra en el reino de León y el concepto de *djihâd* hacia el año mil», en Thomas DESWARTE y Philippe SÉNAC (eds.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil. Actes du colloque international (Poitiers-Angoulême, 26-28 septembre 2002)*, Turnhout, Brepols, pp. 7-23.

— (2006a), «El concepto de España en la historiografía visigoda y asturiana», *Norba. Revista de Historia*, 19, pp. 9-42.

— (2006b), «En busca de la guerra santa. Consideraciones acerca de un concepto muy amplio (el caso de la Península Ibérica, siglos VII-XI)», en Daniel BALOUP y Philippe JOSSERAND (eds.), *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du colloque international (Madrid, 11-13 avril 2005)*, Toulouse, CNRS Éditions - Université de Toulouse - Le Mirail, pp. 91-113.

— (2006c), *Reconquista y guerra santa. La concepción de la guerra en la España cristiana desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, trad. castellana de *Reconquista und Heiliger Krieg. Die Deutung des Krieges im christlichen Spanien von den Westgoten bis ins frühe 12. Jahrhundert* por Máximo DIAGO HERNANDO, Granada, Universidad de Granada.

— (2006d), «Reconquista y guerra santa. Una breve réplica a una crítica de Patrick Henriet», *Anuario de Estudios Medievales*, 36 (2), pp. 907-915.

— (2009), «Ideología y realidad en la fuente principal para la historia del Reino de Asturias: el relato de Covadonga», en Juan Ignacio RUIZ DE LA PEÑA SOLAR, Gregoria CAVERO DOMÍNGUEZ (dirs.), *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica. La guerra, la frontera y la convivencia. Actas del XI Congreso de Estudios Medievales (León, 23-26 de octubre de 2007)*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, pp. 69-110.

— (2010), «Cosmovisión e ideología de guerra en época visigoda y asturiana», en Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar y Jorge Camino Mayor (eds.), *La Carisa y La Mesa. Causas políticas y militares del origen del Reino de Asturias. Actas del coloquio (Oviedo, 8-12 de octubre de 2008)*, Oviedo, Asociación de Amigos de La Carisa, pp. 212-233.

— (2011), «Precisiones sobre algunas informaciones históricas en la "Crónica de Alfonso III"», *Edad Media,* 12, pp. 35-66.

— (2012), «La ideología asturiana y la historiografía en época de Fernando III», en Carlos de Ayala Martínez y Martín Federico Ríos Saloma (eds.), *Fernando III, tiempo de cruzada*, Madrid-México, Silex - Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 415-455.

— (2015), «On the Use and Definition of the Term "Holy War". The Visigothic and Asturian-Leonese Examples», *Journal of Religion and Violence,* 3 (1), pp. 35-72.

Bronstein, Judith (2005), *The Hospitallers and the Holy Land. Financing the Latin East (1187-1274)*, Woodbridge, Boydell.

Brown, Elizabeth A. R., Cothren, Michael W. (1986), «The Twelfth-Century Crusading Window of the Abbey of Saint-Denis: *Praeteritorum Enim Recordatio Futurorum est Exhibitio*», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* 49, pp. 1-40.

Brundage, James A. (1992), «Humbert of Romans and the legitimacy of Crusader conquests», en Benjamin Z. Kedar (ed.), *The Horns of Hattin,* Jerusalén-Londres, Variorum, pp. 302-313.

Bueno Sánchez, María Luisa (2006), «De enemigos a demonios. Imágenes al servicio de la guerra en el medievo castellano-leonés (viii-xii)», *Medievalismo*, 16, pp. 225-254.

Burns, Robert Ignatius (1967), *The Crusader Kingdom of Valencia. Reconstruction of a Thirteenth-Century Frontier*, Cambridge, Harvard University Press (2 vols.).

— (2004), «The crusade against Murcia. Provisioning the armies of James the Conqueror», en Harvey J. Hames (ed.), *Jews, Muslims and Christians. In and Around the Crown of Aragon*, Leiden, Brill, pp. 35-74.

Cabanot, Jean, Pon, Georges (2013), «La mappemonde de Saint-Sever», *Bulletin de la Société de Borda*, 509, pp. 131-158.

Cabañero-Subiza, Bernabé, Galtier Martí, Fernando Buenaventura (1986), «*Tuis exercitibus crux Christi semper adsistat*. El relieve real prerrománico de Luesia», *Artigramma. Revista del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza*, 3, pp. 11-28.

Cabrero Piquero, Javier (2009), «El concepto de la guerra en el cristianismo primitivo desde los Evangelios a San Agustín», en *Guerra Santa y Guerra Justa*, número extraordinario de la *Revista de Historia Militar*, pp. 79- 111.

Cahill, Lisa Sowle (2001), «La tradición cristiana de la guerra justa: tensiones y evolución», *Concilium,* 290, pp. 257-267.

Caillé, Jacques (1949), *La ville de Rabat jusqu'au protectorat français : histoire et archéologie*, París, Vanoest (3 vols.).

Calderón Medina, Inés (2011), *«Cum magnatibus regni mei». La nobleza y la monarquía leonesas durante los reinados de Fernando II y Alfonso IX (1157-1230),* Madrid, CSIC, Biblioteca de Historia (74).

Cambel, Pedro (2005), «Marcas do Quotidiano nos Monumentos Funerários. A Representação de Animais na Tumulária Medieval do Entre-Douro-e-Minho», *Medievalista on-line*, 1 (1), <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA1/medievalista-tumularia.htm >.

Cantù, Francesca (ed.) [2007], *Scoperta e conquista di un Mondo Nuovo*, Roma, Viella.

Casanovas i Romeu, Angels, Rovira i Port, Jordi (1995), «El complejo pictórico del castillo de Alcañiz», *Āl-Qannīš. Boletín del Taller de Arqueología de Alcañiz,* 3-4, pp. 369-426.

Castillón Cortada, Francisco (1983), «Los sanjuanistas de Monzón (Huesca): 1319-1351», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 47-48, pp. 139-296.

Catalán, Diego (1965), «La Biblia en la literatura medieval española», *Hispanic Review*, 33 (3), pp. 310-318.

Carvalho, António Rafael (2010), «A actividade marítima de Qaṣr al-Fatḥ/Alcácer do Sal, no Alentejo litoral (1191-1217): pirataria ou yihad maritima contra o Reino de Portugal?», en *Actas do 2º Encontro de História (Alentejo Litoral, 28-29 de Novembro de 2009)*, Sines, Centro Cultural Emmerico Nunes, pp. 80-92.

Cavaliero, Roderick (2001), *The last of the crusaders. The Knights of St. John and Malta in the Eighteenth Century*, La Valletta, Progress Press.

Chabbi, J. (1997), s. v. «Ribāṭ», en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill (12 vols.), t. VIII, pp. 493- 506.

Chust Blasco, Pasqual Jaume, Royo Martínez, Josep (1984), «Una conseqüència de la guerra amb el regne musulmà de Granada al senyoriu de Torrent: l’arrendament de 1330», *Torrens*, 3, pp. 45-51.

Cid Priego, Carlos (1962), «Las pinturas murales del castillo de Alcañiz», *Goya. Revista de Arte,* 46, pp. 274-277.

— (1965), «Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los códices del Beato», *Compostellanum*, 10, pp. 587-638.

Cipollone, Giulio (1996), «La parole, les paroles de Dieu : la guerre sainte (1187-1216)», en Philippe Contamine y Olivier Guyotjeannin (eds.), *La guerre, la violence et les gens au Moyen Âge. Actes du 119e congrès national des Sociétés historiques et scientifiques (Amiens, 26-30 octobre 1994)*, París, CTHS, t. I, pp. 25-34.

— (1999), «Innocent III and the Saracens: Between Rejection and Collaboration», en John Moore (ed.), *Pope Innocent III and his World*, Aldershot, Ashgate, pp. 361-376.

— (2013), «Un manifesto murale a Roma durante il pontificato di Innocenzo III. Al tempo di crociate e *ǧihād*, originalità iconografica e innovazione estética», en Giulio Cipollone y Maria Silvia Boari (eds.), *Riflessi di politica papale verso i saraceni al tempo di Innocenzo III*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, pp. 201-229.

COELHO, Maria Helena (1990a), «A população e a propriedade na região de Guimarães durante o século XIII», en EAD., *Homens, espaços e poderes (séculos XI-XVI),* t. I: *Notas do viver social,* Lisboa, Livros Horizonte, pp. 139-169.

— (1990b), «A terra e os homens da Nóbrega no século XIII», en EAD., *Homens, espaços e poderes (séculos XI-XVI),* t. I: *Notas do viver social,* Lisboa, Livros Horizonte, pp. 170-198.

COLL I ROSELL, Gaspar (1992a), «Batalla de Portopí (del ciclo de la conquista de Mallorca)», en *Cataluña medieval,* catálogo de exposición (Barcelona, 20 de mayo - 10 de agosto de 1992), Barcelona, Lunwerg, pp. 130-131.

— (1992b), «Desfile de lanceros, ballesteros y caballeros», en *Cataluña medieval,* catálogo de exposición (Barcelona, 20 de mayo - 10 de agosto de 1992), Barcelona, Lunwerg, pp. 198-199.

COLLINGWOOD, Roger (1992), *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

CONDE, Manuel Silvio (2011), «Materiais e técnicas de construção na arquitectura rural do Médio Tejo, em finais da Idade Média», en ID., *Construir, habitar: a casa medieval*, Braga, CITCEM-Afrontamento, pp. 165-178.

CONGAR, Yves (1958), «Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet», *Revue historique de droit français et étranger*, 36, pp. 210-259.

CONRAD, Lawrence I. (1994), «The Arabic Futūḥ tradition: Problems and Prospects», en ID. (ed.), *History and Historiography in Early Islamic Times: Studies and Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, pp. 9-22.

CONSTABLE, Giles (1953), «The Second Crusade as seen by Contemporaries», *Traditio*, 9, pp. 213-279.

— (2001), «The Historiography of the Crusades», en Elisabeth LAIOU y Roy P. MOTTAHEDEH (eds.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World,* Washington, Dumbarton Oaks Research Library, pp. 1-22.

COSGROVE, Walter Reid (2010), «Crucesignatus: a refinement or merely a one more term among many?», en Thomas F. MADDEN (ed.), *Crusades: Medieval worlds in conflict*, Aldershot, Ashgate, pp. 95-110.

COSTA, Marisa (2006), «*In predicatione crucesignatorum*: estratégias ducentistas de incitamento à cruzada», *Codex Aquilarensis,* 22, pp. 6-41.

COSTA, Paula Pinto (inédita), *A Ordem Militar do Hospital em Portugal (séculos XII-XIV*), tesina defendida en 1993 en la Universidade do Porto.

— (1999-2000), «A Ordem Militar do Hospital em Portugal: Dos finais da Idade Média à Modernidade», *Militarium Ordinum Analecta*, 3-4, pp. 7-562.

— (2005), «A nobreza e a ordem do Hospital: uma aliança estratégica», en Isabel Cristina Ferreira FERNANDES (coord.), *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria na Construção do Mundo Ocidental. Actas do IV Encontro sobre Ordens Militares (Palmela, 30 de Janeiro - 2 de Fevereiro de 2002)*, Lisboa, Ediçoes Colibri, pp. 605-621.

COURTILLÉ, Anne (1983), *Histoire de la peinture murale dans l'Auvergne du Moyen Âge*, Brioude, Éditions Watel.

— (1994), *La cathédrale de Clermont*, Nonette, Créer.

Cowdrey, Herbert Edward John (1998), *Pope Gregory VII (1073-1085)*, Oxford, Clarendon Press.

Cressier, Patrice (2005), «Les portes monumentales urbaines almohades : symboles et fonctions», en Patrice Cressier, Maribel Fierro y Luis Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC (2 vols.), t. I, pp. 149-187.

Cunha, Maria Cristina (1986-1987), «A comenda de Oriz da Ordem de Avis», *Bracara Augusta*, 89-90, pp. 131-198.

— (inédita), *A Ordem Militar de Avis (das origens a 1329),* tesina defendida en 1989 en la Universidade do Porto.

Cunha, Mário Sousa (inédita), *A Ordem Militar de Santiago (das origens a 1327)*, tesina defendida en 1991 en la Universidade do Porto.

Curzi, Gaetano (2002), *La pittura dei Templari*, Milán, Cinisello Balsamo.

— (2007a), «La croce dei crociati: segno e memoria», en Ulderico Parente (ed.), *La croce: iconografia e interpretazione (secoli i - inizio xvi)*, Nápoles, Elio de Rosa Editore, pp. 127-147.

— (2007b), «Le pitture della Tour Ferrande a Pernes-les-Fontaines: la legittimazione del potere», en Arturo Carlo Quintavalle (ed.), *Medioevo: la chiesa e il palazzo*, Milán, Università degli Studi di Parma, pp. 432-447.

— (2007c), «Stereotipi, metafore e pregiudizi nella rappresentazione di cristiani e musulmani in epoca crociata», en Arturo Carlo Quintavalle (ed.), *Medioevo mediterraneo. L'Occidente, Bisanzio e l'Islam,* Milán, Università degli Studi di Parma, pp. 534-545.

Custódio, Jorge (2004), «O Bom Selvagem», en Carlos Amado y Luís Mata (cords.), *Santarém e o Magreb*, catálogo de exposición, Santarém, Câmara Municipal, p. 132. [1) indicar la primera y la última páginas del artículo, 2) si es posible indicar lugar e institución y fecha de la exposición]

Daniel, Norman (1993), *Islam and the West: the making of an image,* Oxford, Oneworld.

Davy, Christian (1999), «Les peintures murales romanes de la chapelle des Templiers de Cressac», en *Congrès archéologique de France. 153e session (Charente, 1995)*, París, Société française d'archéologie - Musée des monuments français, pp. 171-177.

Delaville le Roulx, Joseph (1893), «Les Archives de l'Ordre de l'Hôpital dans la Peninsule Iberique», *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, 4, pp. 1-283.

— (1910), *Mélanges sur l'Ordre de Saint Jean de Jérusalem*, París, Ernest Léroux Éditeur (19 vols.).

— (1913), *Les Hospitaliers à Rhodes jusqu'à la mort de Philibert de Naillac (1310-1421)*, París, Ernest Léroux Éditeur.

Demurger, Alain (1991), «Templiers et Hospitaliers dans les combats de Terre sainte», en Michel Balard (ed.), *Le combattant au Moyen Âge*, París, SHMES, pp. 77-92.

— (2005), *Caballeros de Cristo. Templarios, hospitalarios, teutónicos y demás órdenes militares en la Edad Media (siglos xi a xvi)*, Granada, Universidad de Granada.

— (2006), *Croisades et croisés au Moyen Âge,* París, Flamarion.

— (2009), *Cruzadas. Una historia de la guerra medieval*, Barcelona, Paidós.

Derbes, Anne (1995), «Crusading Ideology and the Frescoes of S. Maria in Cosmedin», *The Art Bulletin,* 77 (3), pp. 460-478.

Deschamps, Paul (1947), «Combats de cavalerie et épisodes des croisades dans les peintures murales», *Orientalia christiana periodica,* 13, pp. 172-174.

— (1963), «Les peintures murales de la Tour Ferrande à Pernes», en *Congrès archéologique de France. 121e session (Avignon et Comtat-Venaissin, 1963)*, París, Société française d'archéologie, pp. 337-347.

— (1965), «Peintures murales à Pernes (Vaucluse) représentant les victoires de Charles d'Anjou à Bénévent et à Tagliacozzo», *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres,* 109, pp. 111-115.

Deswarte, Thomas (2005), «La "guerre sainte" en Occident : expression et signification», en Martin Aurell y Thomas Deswarte (eds.) *Famille, violence et christianisation au Moyen Âge. Mélanges offerts à Michel Rouche*, París, Université Paris - Sorbonne, pp. 331-349.

— (2006), «Entre historiographie et histoire : aux origines de la guerre sainte en Occident», en Daniel Baloup y Philippe Josserand (eds.), *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (xie-xiiie siècle). Actes du colloque international (Madrid, 11-13 avril 2005)*, Toulouse, CNRS Éditions - Université de Toulouse - Le Mirail, pp. 67-90.

— (2010), *Une chrétienté romaine sans pape : l'Espagne et Rome (586-1085),* París, Éditions Classiques Garnier.

Dias, João Alves (1989), *Paio de Pele: a vila e a região do século xii ao xvi*, Vila Nova da Barquinha, Assembelia distrital de Santarém.

Díaz y Díaz, Manuel Cecilio (1979), *Libros y librerías en la Rioja altomedieval*, Logroño, Diputación Provincial, Biblioteca de Temas Riojanos (28).

Díaz y Díaz, Manuel Cecilio (1988), *El Códice Calixtino de la Catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido*, Santiago de Compostela, Centro de Estudios Jacobeos.

Didier, Marie-Hélène (1990), «La tour Ferrande à Pernes-les-Fontaines», *Monuments historiques*, 170, pp. 49-52.

Domínguez Prieto, César (1997), «Materia de cruzada en el *Conde Lucanor*: I. "Del salto que fizo el rey Richalte de Inglaterra". Una vez más sobre las fuentes del Ejemplo III», *Incipit*, 17, pp. 139-174.

— (2003), «Las cruzadas y el discurso sapiencial. Hacia un panorama de los exempla hispanomedievales en el marco europeo», *Memorabilia*, 7, <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia7/cesar/Cesar03.htm>.

Dorronzoro Ramírez, Pablo (2014), «El episcopado "batallador" en tiempos de Alfonso I de Aragón y Navarra», *Estudios Medievales Hispánicos*, 3, pp. 7-542.

Doubleday, Simon R. (2004), *Los Lara. Nobleza y monarquía en la España medieval*, Madrid, Turner.

DOZY, Reinhart Pieter Anne (1881), *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Leiden, Brill (2 vols.).

DREWS, Wolfram (2001), *Juden und Judentum bei Isidor von Sevilla. Studien zum Traktat «De fide catholica contra iudaeos»*, Berlín, Dunker & Humblot.

— (2006), *The Unknown Neighbour. The Jews in the Thought of Isidore of Seville*, Leiden, Brill.

DU CANGE (1883-1887), *Glossarium mediae et infimae latinis*, Niort, Leopold Favre.

DUARTE, Luís Miguel (2003), «A Marinha de Guerra Portuguesa», en Manuel Themudo BARATA, Nuno Severiano TEIXEIRA (dirs.) y José MATTOSO (coord.), *Nova história militar de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, t. I, pp. 290-346.

DUBY, Georges (1978), «Préface», dans Henri STIERLIN, *Le livre de feu. L'Apocalypse et l'art mozarabe*, Ginebra, Sigma, pp. III-VII.

DUPRONT, Alphonse (1997), *Le mythe de croisade*, París, Gallimard (4 vols.).

DURAND, Robert (1982), *Les campagnes portugaises entre Douro et Tage aux XII et XIII siècles*, París, F. C. Gulbenkian.

DYRE, Joseph (2007), «Roman processions of the Major Litany *(litaniae maiores)* from the Sixth to the Twelfth Century», en Éamonn Ó CARRAGAIN y Carol NEUMAN DE VEGVAR (eds.), *Roma Felix. Formation and Reflections of Medieval Rome*, Farnham, Ashgate, pp. 113-118.

EGGER, Christoph (2001), «Joachim von Fiore, Rainer von Ponza und die römische Kurie», en Roberto RUSCONI, *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, Roma, Viella, pp. 129-162.

EHRLICH, Michael (2015), «The Lost Castle of Count Rodrigo González», *Anuario de Estudios Medievales*, 45 (2), pp. 783-801.

ERDMANN, Carl (1940), *A ideia de Cruzada em Portugal,* Coimbra, Imp. da Universidade.

— (1980), *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

— (1996), *O Papado e Portugal no primero século da história portuguesa* [Coimbra, 1935], Braga, Comissão Executiva do II Congresso Histórico de Guimarães.

ESCALONA MONGE, Julio (2004), «Misericordia regia, es decir, negociemos. Alfonso VII y los Lara en la *Chronica Adefonsi imperatoris*», en Isabel ALFONSO ANTÓN, Julio ESCALONA MONGE y Georges MARTIN (eds.), *Lucha política. Condena y legitimación en la España medieval*, Lyon, ENS, pp. 101-152.

— (2012), «La geografía de la *Historia Legionensis* (antes llamada *Silensis*). Ensayo de análisis», *e-Spania. Revue électronique d'études hispaniques médiévales,* 14, <https://e-spania.revues.org/21620>.

ESPADALER, Anton Maria (2012), «*Abrils issia*. El món d'ahir segons Ramon Vidal de Besalú», *Medievalia*, 15, pp. 107-125.

ESTÉVEZ SOLA, Juan (1995), «La fecha de la *Chronica Naierensis*», *La Corónica*, 23, pp. 94-103.

Falcão, José António, Pereira, Fernando António Baptista (2001), *O Alto-Relevo Santiago combatendo os Mouros, da Igreja Matriz de Santiago do Cacém*, Santiago do Cacém, Departamento do Património Histórico e Artístico da Diocese de Beja.

Fernandes, Carla Varela (2001), *Memórias de Pedra. Escultura Tumular Medieval da Sé de Lisboa*, Lisboa, Ministério da Cultura - IPPAR.

Fernandes, Isabel Cristina Ferreira (2004), *O Castelo de Palmela. Do islâmico ao cristão*, Palmela, Edições Colibri - Câmara Municipal de Palmela.

Fernandes, Isabel Cristina Ferreira, Oliveira, Luís Filipe (2005), «As Ordens Militares no Reino de Portugal», en Carlos de Ayala Martínez y Feliciano Novoa Portela (coords.), *As Ordens Militares na Europa Medieval*, Lisboa, Edições Chaves Ferreira, pp. 136-165.

Fernandes, Maria Cristina (inédita), *A Ordem do Templo em Portugal (das origens à extinção)*, tesis doctoral defendida en 2009 en la Universidade do Porto.

Fernández Gallardo, Luis (2009a), «La *Crónica Particular de San Fernando*: sobre los orígenes de la crónica real castellana, I. Aspectos formales», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 32, pp. 254-265.

— (2009b), «La idea de cruzada en el *Poema de Fernán González*», *e-Humanista*, 12, pp. 1-32.

— (2010a), «Guerra santa y cruzada en el ciclo cronístico de Alfonso XI», *En la España Medieval*, 33, pp. 43-74.

— (2010b), «La *Crónica Particular de San Fernando*: sobre los orígenes de la crónica real castellana, II. Los contenidos», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 33, pp. 215-246.

Fernández González, María Etelvina (1998), «El castillo y la iconografía en la Edad Media Hispana», en Juan Antonio Barrio y José Vicente Cabezuelo (eds.), *La fortaleza medieval: realidad y símbolo*, Alicante, Universidad de Alicante, pp. 215-242.

— (2005), «Consideraciones sobre la imagen bélica en la Edad Media: los ejemplos de las *Cantigas de Santa María* y de las pinturas murales de los palacios de Barcelona», *Cuadernos del CEMYR,* 13, pp. 53-78.

Fernández de Larrea, Jon Andoni, Díaz de Durana, José Ramón (eds.) [2010], *Memoria e historia. Utilización política en la Corona de Castilla al final de la Edad Media*, Madrid, Sílex.

Fernández de Navarrete, Martín (1816), *Disertación histórica sobre la parte que tuvieron los españoles en las guerras de Ultramar o de las Cruzadas*; reed. *Españoles en las cruzadas*, Madrid, Polifemo, 1986.

Fernández Ordóñez, Inés (1992), *Las Estorias de Alfonso el Sabio*, Madrid, Istmo.

— (2003), «La técnica historiográfica del Toledano. Procedimientos de organización del relato», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 26, pp. 187-221.

Fernández del Pozo, José María (1984), «Alfonso V rey de León. Estudio histórico-documental», en *León y su historia. Miscelánea Histórica V*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, pp. 11-262.

— (1999), *Alfonso V (999-1028), Vermudo III (1028-1037)*, Burgos, La Olmeda.

Fernández Vallina, Emiliano (2002), «Ambrosio de Morales y los códices de Oviedo», en Maurilio Pérez González (ed.), *Actas del III Congreso Hispánico de Latín Medieval (León, 26-29 de septiembre de 2001)*, León, Universidad de León (2 vols.), t. I, pp. 141-147.

Férotin, Marius (ed.) [1904], *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle,* París, Firmin-Didot.

Figueiredo, José Anastácio (1793), *História da Ordem do Hospital, Hoje de Malta, e dos Senhores Grão-Priores della em Portugal*, Lisboa, Oficina de Simão Ferreira.

Fletcher, Richard A. (1987), «Reconquest and Crusade in Spain, *c.* 1050-1150», *The Royal Historical Society Studies*, 37, pp. 31-47.

Flori, Jean (1975), «La notion de chevalerie dans les chansons de geste du xii siècle. Étude historique du vocabulaire», *Le Moyen Âge*, 81, pp. 211-244 y 407-446.

— (1976), «Sémantique et société médiévale. Le verbe *adouber* et son évolution au xii siècle», *Annales Économies. Sociétés. Civilisations,* 31 (5), pp. 915-940.

— (1998), «Réforme, *reconquista*, croisade. L'idée de reconquête dans la correspondance pontificale d'Alexandre II à Urbain II», en Id., *Croisade et chevalerie. (xi*[e]*-xii*[e] *siècles)*, París-Bruselas, De Boeck Université, pp. 51-80.

— (2001a), *Caballeros y caballería en la Edad Media*, Barcelona, Paidós.

— (2001b), *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, París, Aubier.

— (2003), *La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano*, trad. castellana de *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien* por Rafael Gerardo Peinado Santaella, Granada, Trotta.

— (2004), *Guerra santa, yihad, cruzada. Violencia y religión en el cristianismo y el Islam*, Granada, Universidad de Granada.

— (2012), *Prêcher la croisade (xi*[e]*-xiii*[e] *siècle). Communication et propagande*, París, Perrin.

Forey, Alan (1994), *Military Orders and Crusades*, Aldershot, Variorum.

Fortún Pérez de Ciriza, Luis Javier (1993), *Leire, un señorío monástico en Navarra (siglos ix-xix)*, Pamplona, Gobierno de Navarra.

Franchini, Enzo (1993), «*Ay, Iherusalem* ¿una canción de cruzada castellana?», en Nascimiento Aires A. y Cristina Almeida Ribeiro (éds.), *Literatura Medieval. Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 de Outubro de 1991)*, Lisboa, Cosmos, t. II, pp. 343-348.

— (2005), «*Ay, Iherusalem*: nuevas fuentes y fecha de composición», *Revista de Poética Medieval,* 15, pp. 11-38.

Freedman, Paul (1990-1991), «Two letters of Pope Honorius III on the collection of ecclesiastical revenues in Spain», *Römische Historische Mitteilungen*, 32 (3), pp. 37-40.

Frontón Simón, Isabel María (1993), «Imágenes de una sociedad de frontera en torno al 1200: campesinos y caballeros en la capilla de San Galindo. (Campisábalos, Guadalajara)», *Cuadernos de Arte e Iconografía,* 6 (11), pp. 80-91.

Fruyt, Michel (2005), «Nature et limites de la polysémie», en Olivier Soutet (ed.), *La Polysémie*, París, Presse de l'université Paris - Sorbonne, pp. 23-36.

Funes, Leonardo (1998), «El lugar de la *Crónica Particular de San Fernando* en el sistema de las formas cronísticas castellanas de principios del siglo xiv», en Angus M. Ward (ed.), *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Birmingham, 21-26 de agosto de 1995)*, Birmingham, University of Birmingham (7 vols.), t. I, pp. 176-182.

— (1999-2000), «La irrupción de la vida caballeresca en el relato histórico: la *Crónica particular de San Fernando*», *Fundación*, 2, pp. 83-94.

— (2009), «La *Crónica particular de San Fernando*: proceso de formación de un nuevo modelo cronístico», en Carlos Heusch (ed.), *De la lettre à l'esprit. Hommage à Michel Garcia*, París, Le Manuscrit, pp. 205-232.

Gabet, Philippe (1987), «Le cavalier du temple de Cressac», *Bulletins et mémoires de la Société archéologique et historique de Charente,* 4, pp. 269-278.

Galtier Martí, Fernando Buenaventura (2006), «Relieve real de Luesia», en Isidro Gonzalo Bango Torviso (ed.), *Las encrucijadas de la corona y la diócesis de Pamplona. Sancho el Mayor y sus herederos. El linaje que europeizó los reinos hispanos,* catálogo de exposición (Pamplona, Baluarte, 26 de enero - 30 de abril de 2006), Madrid, Fundación para la Conservación del Patrimonio Histórico de Navarra, t. I, pp. 79-80.

Galván Freile, Fernando (1999), «Representaciones bélicas en el arte figurativo medieval: particularidades del caso hispano», *Memoria y Civilización,* 2, pp. 55-86.

García Aráez, Hermenegildo (1995-1996), «Los Mappamundis de los Beatos (2ª parte). Nomenclator y conclusiones», *Miscelánea Medieval Murciana*, 19-20, pp. 97-128.

García Fernández, Ernesto (1989), *Santa María de Irache. Expansión y crisis de un señorío monástico navarro en la Edad Media (958-1537),* Vitoria, Universidad del País Vasco.

García Fitz, Francisco (1998), *Castilla y León frente al islam. Estrategias de expansión y tácticas militares (siglos xi-xiii)*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

— (2003), *Edad Media. Guerra e ideología. Justificaciones religiosas y jurídicas*, Madrid, Sílex.

— (2005), *Las Navas de Tolosa*, Barcelona, Ariel.

— (2009), «La Reconquista: un estado de la cuestión», *Clio & Crimen*, 6, pp. 142-215.

— (2010), *La Reconquista*, Granada, Universidad de Granada.

— (2012), «War in the *Lay of the Cid*», *Journal of Medieval Military History*, 10, pp. 61-87.

García Flores, Antonio (2001), «“Fazer batallas a los moros por las vecindades del reyno”: imágenes de enfrentamientos entre cristianos y musulmanes en la Castilla medieval», en Carlos de Ayala, Pascal Buresi y Philippe Josserand (eds.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos xi-xiv)*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez (75), pp. 267-292.

García García, Francisco de Asís (2012), «Dogma, ritual y contienda: arte y frontera en el reino de Aragón a finales del siglo xi», en Juan Martos Quesada y María Luisa Bueno Sánchez (eds.), *Fronteras en discusión. La Península Ibérica en el siglo xii*, Madrid, Almudayna, pp. 217-250.

García y García, Antonio (1987), «El Concilio IV Lateranense y la Península Ibérica», en Id., *Iglesia, sociedad y derecho*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, t. II, pp. 187-208.

García Larragueta, Santos Agustín (ed.) [1957], *El Gran Priorato de Navarra de la orden de San Juan de Jerusalén,* Pamplona, Diputación Foral de Navarra (2 vols.).

García Martín, Pedro (2009), «El imaginario de la Orden de Malta: Milicia de Cristo, Cruzada de Dios», en Manuel Rivero Rodríguez (coord.), *Nobleza hispana, Nobleza cristiana. La Orden de San Juan*, Madrid, Polifemo, t. II, pp. 1413-1443.

García Páramo, Ana María (1993), «La iconografía de Santiago en la pintura gótica castellana», *Cuadernos de Arte e Iconografía,* 6 (11), pp. 92-97.

García Pelegrín, José (1991), *Studien zur Hochadel der Königreiche León und Kastilien im Hochmittelalter*, Münster, Aschendorff.

García Sanjuán, Alejandro (2009), «Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos viii-xiii)», *Clio & Crimen*, 6, pp. 243-277.

— (2013), *La conquista islámica de la Península Ibérica y la tergiversación del pasado. Del catastrofismo al negacionismo*, Madrid, Marcial Pons Historia.

Gautier Dalché, Jean (1979), «Fiction, realité et idéologie dans la “Crónica de la Población de Ávila”», *Razo,* 1, pp. 24-32.

Gautier Dalché, Patrick (1998), «*Mappae mundi* antérieures au xii[e] siècle dans les manuscrits latins de la Bibliothèque nationale de France», *Scriptorium*, 52 (1), pp. 102-162.

Ghil, Eliza M. (1989), *L'âge de Parage. Essai sur la poétique et le politique en Occitanie au xiii[e] siècle*, Nueva York - Berna, P. Lang.

— (1995), «*Crozada:* Avatars of a religious term in thirteenth century poetry», *Tenso*, 10 (2), pp. 99-109.

Gilchrist, John (1988), «The Papacy and the War against the “Saracens” (795-1216)», *International History Review*, 10, pp. 174-197.

— (1993), «The Lord's War as the proving ground of faith. Pope Innocent III and the propagation of violence (1198-1216)», en Maya Shatzmiller (ed.), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, Leiden, Brill, pp. 65-83.

Giménez Soler, Andrés (1932), *Don Juan Manuel. Biografía y estudio crítico*, Zaragoza, Tipografía La Académica.

GOMES, Rosa Varela, GOMES, Mário Varela (2001), *O Palácio Almóada da Alcáçova de Silves*, catálogo de exposición (Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, Junho-Dezembro, 2001), Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia.

GOMES, Saúl (2005), «Observações em torno da chancelaria das Ordens Militares em Portugal», en Isabel Cristina Ferreira FERNANDES (coord.), *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria na Construção do Mundo Ocidental. Actas do IV Encontro sobre Ordens Militares (Palmela, 30 de Janeiro - 2 de Fevereiro de 2002)*, Lisboa, Edições Colibri, pp. 111-167.

— (2009), «Observações em torno da chancelaria da Ordem do Templo em Portugal», en Isabel Cristina Ferreira FERNANDES (coord.), *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria entre o Ocidente e o Oriente. Actas do V Encontro sobre Ordens Militares (Palmela, 15-18 de Fevereiro de 2006)*, Palmela, GEsOS - Município de Palmela, pp. 121-139.

— (2010), «Monges e cavaleiros no Portugal Medieval: os horizontes espirituais», en Isabel Cristina Ferreira FERNANDES (coord.), *Ordens Militares e Religiosidade. Homenagem ao Professor José Mattoso*, Palmela, GEsOS - Municipio de Palmela, pp. 31-50.

GÓMEZ, Miguel Dolan (2011), «The Crusades and church art in the era of Las Navas de Tolosa», *Anuario de Historia de la Iglesia,* 20, pp. 237-260.

— (inédita), *The Battle of Las Navas de Tolosa: The Culture and Practice of Crusading in Medieval Iberia*, tesis doctoral defendida en 2011 en la University of Tennessee.

GÓMEZ GÓMEZ, Agustín (2006), «La función de la imagen en el templo románico. Lecturas e interpretaciones», en *Poder y seducción de la imagen románica*, Aguilar de Campóo, Centro de Estudios del Románico, pp. 9-37.

GÓMEZ MARTÍNEZ, Susana (2011), «Cantil com imagens de guerreiros», en EAD (coord.), *Os signos do quotidiano. Gestos, marcas e símbolos no al-Ândalus*, catálogo de exposición (Mértola, 2011), Mértola, Campo Arqueológico de Mértola, p. 58.

GÓMEZ MORENO, Manuel (1919), *Iglesias mozárabes. Arte español de los siglos IX a XI*, Madrid, Centro de Estudios Históricos.

GÓMEZ REDONDO, Fernando (1998), *Historia de la prosa medieval castellana,* t. I: *La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Madrid, Cátedra.

GONÇALVES, Iria (2012a), «*Dant vitam maiordomo de quali habuerint*. Apontamentos sobre um direito senhorial à luz dos inquéritos afonsinos», en EAD., *Por terras de Entre-Douro-E-Minho com as inquirições de D. Afonso III*, Oporto, CITCEM-Afrontamento, pp. 149-177.

— (2012b), «Os camponeses minhotos e a defesa da terra», en EAD., *Por terras de Entre-Douro-E-Minho com as inquirições de D. Afonso III*, Oporto, CITCEM-Afrontamento, pp. 15-48.

GONZÁLEZ, Julio (1960), *El reino de Castilla en la época de Alfonso VIII*, Madrid, CSIC (3 vols.).

— (1975), *Repoblación de Castilla la Nueva*, Madrid, Universidad Complutense (2 vols.).

— (1980-1983-1986), *Reinado y diplomas de Fernando III*, Córdoba (3 vols.).

González-Casanova, Roberto (1998), «Fernando III como rey cruzado en la *Estoria de Espanna* de Alfonso X: la historiografía como mitografía en torno a la reconquista castellana», en Angus M. Ward (ed.), *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (Birmingham, 21-26 de agosto de 1995)*, Birmingham, University of Birmingham (7 vols.), t. I, pp. 193-204.

González Jiménez, Manuel (1985), *Diplomatario andaluz de Alfonso X*, Sevilla, El Monte. Caja de Huelva y Sevilla.

Goñi Gaztambide, José (1958), *Historia de la bula de la cruzada en España*, Vitoria, Editorial del Seminario.

— (1965), *Catálogo del Archivo Catedral de Pamplona,* t. I: *829-1500*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana.

— (1979), *Historia de los obispos de Pamplona,* t. I: *Siglos iv-xiii*, Pamplona, Eunsa-IPV.

— (1997), *Colección diplomática de la catedral de Pamplona,* t. I: *829-1243*, Pamplona, Gobierno de Navarra.

Goodwin, Jason (2004), *Los señores del horizonte. Una historia del Imperio otomano*, Madrid, Alianza.

Gorosterratzu, Javier (1925), *Don Rodrigo Jiménez de Rada, gran estadista, escritor y prelado*, Pamplona, Imp. y lib. de T. Besansa.

Grabar, Oleg (1953), «Éléments sassanides et islamiques dans les enluminures des manuscrits espagnols du haut Moyen Âge», en Edoardo Arslan (ed.), *Arte del primo millennio*, Turín, A. Viglongo, pp. 312-319.

— (1965), «Discussion avec Otto Karl Werckmeister», en *L'Occidente e l'islam nell'alto medioevo (Spoleto, 2-8 aprile 1964)*, Spoleto, Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo, col. «Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo» (12), pp. 977-981.

— (1971), «Le rayonnement de l'art sassanide dans le monde chrétien», en *La Persia nel Medioevo. Atti del convegno internazionale (Roma, 31 marzo - 5 aprile 1970)*, Rome, Accademia Nazionale dei Lincei, col. «Quaderno» (160), pp. 679-707.

Grassotti, Hilda (1969), *Las instituciones feudo-vasalláticas en León y Castilla*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (2 vols.).

Grimaldi, Marco (2013), «Peire Vidal, *Bon'aventura don Dieus als Pizas* (*BdT* 364.14)», *Lecturae tropatorum*, 6, pp. 1-22.

Grodecki, Louis (1987), «The Style of the Stained-Glass Windows of Sain-Denis», en Paula Lieber Gerson (ed.), *Abbot Suger and Saint-Denis: a symposium,* Nueva York, The Metropolitan Museum of Art, pp. 273-281.

Guenée, Bernard (2011), *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, París, Aubier.

Guerrero Ventas, Pedro (1969), *El Gran Priorato de Castilla y León de la Orden de San Juan de Jerusalén en el Campo de la Mancha*, Toledo, Diputación Provincial.

GUIDA, Saverio (2006), «Pietro il Cattolico ed i trovatori», en Vicenç BELTRAN, Meritxell SIMÓ y Elena ROIG (eds.), *Trobadors a la Península Ibèrica. Homenatge al Dr. Martí de Riquer*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 223-240.

GUTIÉRREZ BAÑOS, Fernando (2005), *Aportación al estudio de la pintura de estilo gótico lineal en Castilla y León*, Madrid, Fundación Universitaria Española (2 vols.).

HANKINS, James (2003), «Renaissance Crusaders. Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II», en *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, t. I, pp. 293-424.

HARRISON, Madeline (1987), «Suger's Glass at Saint-Denis: the State of Research», en Paula Lieber GERSON (ed.), *Abbot Suger and Saint-Denis: a symposium,* Nueva York, The Metropolitan Museum of Art, pp. 257-272.

HARVEY, Ruth (1986), «Marcabru and the Spanish Lavador», *Forum for Modern Language Studies*, 22, pp. 123-144.

HATTENHAUER, Hans (2008), «*Per me reges regnant* (*Prov*. 8, 15). Biblische Spruchweisheit als politisches Argument», en Ivan BILIARSKY y Radu G. PAUN, *The Biblical Models of Power and Law. Papers of the International Conference (Bucharest, 2005)*, Fráncfort, Peter Lang, pp. 163-181.

HECKEL, Rudolf von (1931), «Beiträge zur Kenntnis des Geschäftsgangs der päpstlichen Kanzlei», en Leo SANTIFALLER (ed.), *Festschrift Albert Brackmann*, Weimar, Böhlau, pp. 434-456.

— (1937), «Studien über die Kanzleiordnung Innozenz' III», *Historisches Jahrbuch*, 57, pp. 258-289.

HEERS, Jacques (2008), *Le Moyen Âge, une imposture*, París, Perrin.

HENRIET, Patrick (2000), «Hagiographie et historiographie en péninsule Ibérique (XI-XIII[e] siècles). Quelques remarques», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, pp. 53-85.

— (2002), «L'idéologie de la guerre sainte dans le haut Moyen Âge hispanique», *Francia. Forschungen zur Westeuropäischen Geschitche*, 29 (1), pp. 171-220.

— (2003), «L'espace et le temps hispaniques vus et construits par les clercs (IX[e]-XIII[e] siècle)», en ID. (ed.), *À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IX[e]-XIII[e] siècle). Actes du colloque (Madrid, 26-27 avril 2001)*, Lyon-Madrid, ENS Éditions - Casa de Velázquez, pp. 81-127.

— (2004), «La santidad en la historia de la Hispania medieval: una aproximación político-sociológica», *Memoria Ecclesiæ*, 24, pp. 13-79.

— (2005), «"Mille formis Daemon" : usages et fonctions de la Croix dans l'Hispania des IX[e]-XI[e] siècles», en Thomas DESWARTE y Philippe SÉNAC (eds.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil. Actes du colloque international (Poitiers-Angoulême, 26-28 septembre 2002)*, Turnhout, Brepols, pp. 163-182.

— (2006), «Oviedo, Jérusalem hispanique au XII[e] siècle. Le récit de la translation de l'*arca sancta* selon l'évêque Pélage d'Oviedo», en Béatrice CASEAU, Jean-Claude CHEYNET y Vincent DEROCHE, *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, París, Association des Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, pp. 235-248.

— (2011a), «Entre praxis, évangélisme et conscience de Chrétienté : la conversion des musulmans au Moyen Âge central (XI[e]-XIII[e] siècles)», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 20, pp. 179-200.

— (2011b), «La imagen en la imagen. Estatuas, imperios terrestres e idolatría en las miniaturas del Comentario del Apocalipsis de Beato de Liébana y del Libro de Daniel de San Jerónimo (siglos X-XIII)», *Codex Aquilarensis*, 27, pp. 19-38.

— (2015), «La guerra contra el Islam: ¿una guerra santa, pero según qué criterios?», en Martín F. Rios Saloma (ed.), *El mundo de los conquistadores,* Madrid, Sílex, pp. 319-338.

Herbers, Klaus, Santos Noia, Manuel (1998), *Liber Sancti Iacobi. Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia.

Hernández, Francisco Javier (2003), «La corte de Fernando III y la casa real de Francia. Documentos, crónicas, monumentos», en Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar (ed.), *Fernando III y su tiempo. Actas del VIII Congreso de Estudios Medievales (León, 1-4 de octubre de 2001)*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, pp. 103-155.

Hernández Jiménez, Félix (1964), «Acerca de Majāḍat al-Fatḥ y Saguyue», *Al-Andalus*, 29 (1), pp. 1-21.

Hess, Rosmarie (1988), «Das Bodenmosaik von S. Colombano in Bobbio», *Arte medievale,* 2 (2), pp. 103-140.

Hiestand, Rudolf (1972-1984), *Papsturkunden für Templer und Johanniter*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht.

— (1994), «Un centre intellectuel en Syrie du Nord ? Notes sur la personnalité d'Aimery d'Antioche, Albert de Tarse et Rorgo Fretellus», *Le Moyen Âge*, 100, pp. 7-36.

Housley, Norman (2006), *Contesting the Crusades*, Malden (MA), Blackwell Pub.

Huchet, Jean-Charles (ed. y trad.) [1992], *Nouvelles occitanes du Moyen Âge*, París, Garnier-Flammarion.

Huete Fudio, Mario (1997), *La historiografía latina medieval en la Península Ibérica (siglos VIII-XII). Fuentes y bibliografía*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

Huici Miranda, Ambrosio (1956), *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas (almorávides, almohades, benimerines)*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos (CSIC).

— (2000), *Historia política del Imperio almohade* [Tetuán, 1956], reed. facsímil Granada, Universidad de Granada (2 vols.).

Imber, Colin (2004), *El Imperio otomano (1300-1650)*, Barcelona, Vergara.

Imkamp, Wilhelm (1983), *Das Kirchenbild Innocenz' III (1198-1216)*, Stuttgart, Anton Hiersemann.

Iogna-Prat, Dominique (2000), *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, París, Aubier (2ª ed.).

Isla Frez, Amancio (2011), «Identidades y goticismo en época de Alfonso III: las propuestas de la *Albeldense*», *Territorio, Sociedad y Poder. Revista de Estudios Medievales*, 6, pp. 11-21.

— (2012), «La *Historia* y el discurso sobre la guerra», *e-Spania. Revue électronique d'études hispaniques médiévales,* 14, <https://e-spania.revues.org/21666>.

JASPERT, Nikolas (1999), «*Pro nobis, qui pro vobis oramus, orate*. Die Kathedralskapitel von Compostela und Jerusalem in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts», en Paolo CAUCCI VON SAUCKEN (ed.), *Santiago, Roma, Jerusalén. Actas del III Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, septiembre de 1997)*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, pp. 187-212.

— (2001), «Frühformen der geistlichen Ritterorden und die Kreuzzugsbewegung auf der Ibersichen Halbinsel», en Klaus HERBERS (ed.), *Europa an der Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert*, Stuttgart, F. Steiner, pp. 90-116.

— (2003), «Historiografía y legitimación carolingia. El monasterio de Ripoll, el Pseudo-Turpín y los condes de Barcelona», en Klaus HERBERS (ed.), *El Pseudo-Turpín, lazo entre el culto jacobeo y el culto de Carlomagno. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos (Santiago de Compostela, 2001)*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, pp. 297-315.

— (2004), «Zwei unbekannte Hilfsersuchen des Patriarchen Eraclius vor dem Fall Jerusalems (1187)», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 60, pp. 483-516.

— (2010), *Las cruzadas,* Valencia, Universidad de Valencia.

— (2015), «Eleventh-Century Pilgrimage from Catalonia to Jerusalem: New Sources on the Foundations of the First Crusade», *Crusades*, 14, pp. 1-47.

JEAN-MARIE, Stéphanie (2005), «Violence et pouvoir dans la *Chronica latina regum Castellae*», *Cahiers d'études hispaniques médiévales*, 28, pp. 267-280.

JONHSTON, Philip Mainwaring (1901), «Hardham Church and Its Early Paintings», *Sussex Archaeological Collections*, 44, pp. 73-115.

JORGE MANRIQUE (1993), «Coplas a la muerte de su padre», en ID. *Poesía,* ed. de Vicente BELTRÁN, Barcelona, Crítica.

JOSSERAND, Philippe (2001), «*In servitio Dei et domini regis*. Les ordres militaires du royaume de Castille et la défense de la chrétienté latine : frontières et enjeux de pouvoir (XIIe-XIVe siècles)», en Carlos de AYALA, Pascal BURESI y Philippe JOSSERAND (eds.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez (75), pp. 89-111.

— (2002), «Enjeux de pouvoir et traitement historiographique. Les ordres militaires dans la chronique royale castillane aux XIIIe et XIVe siècles», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 25, pp. 183-193.

— (2003a), «Croisade et reconquête dans le royaume de Castille au XIIe siècle. Éléments pour une réflexion», en *L'expansion occidentale (XIe-XVe siècles). Formes et conséquences. Actes du XXXIIIe congrès (Madrid, 23-26 mai 2002),* París, Publications de la Sorbonne, pp. 75-85.

— (2003b), «Les ordres militaires dans la chronique castillane à l'époque de Rodrigo Jiménez de Rada», *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 26, pp. 123-132.

— (2004), *Église et pouvoir dans la péninsule Ibérique. Les ordres militaires dans le royaume de Castille (1252-1369)*, Madrid, Bibliothèque de la Casa de Velázquez (31).

— (2006), «*Ad bonum christianitatis et destructionem Saracenorum* : l'abbaye de La Sauve-Majeure et l'ordre d'Alcalá de la Selva», en *Les ordres militaires dans le Midi de la France,* Toulouse, Privat, col. «Cahiers de Fanjeaux» (41), pp. 321-332; trad. castellana: «*Ad bonum christianitatis et destructionem Saracenorum*: la abadía de La Sauve-Majeure y la orden militar de Alcalá de la Selva», *Cistercium*, 58, pp. 79-92.

— (2011), «Les croisades de Terre sainte et les ordres militaires dans les chroniques royales castillano-léonaises, milieu XIIe - milieu XIIIe siècle», en Matthias Tischler y Alexander Fidora (eds.), *Christlicher Norden - Muslimischer Süden. Ansprüche und Wirklichkeiten von Christen, Juden und Muslimen auf der Iberischen Halbinsel im Hoch- und Spätmittelalter*, Münster, Aschendorff Verlag, pp. 433-443.

— (2012), «Las Órdenes Militares en el discurso cronístico castellano-leonés en época de Fernando III», en Carlos de Ayala Martínez y Martín Federico Ríos Saloma (eds.), *Fernando III, tiempo de cruzada*, Madrid-México, Silex - Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 351-363.

— (en prensa), «Cruzada, idea de», en Georges Martin (ed.), *Diccionario de historia medieval de la Península Ibérica*, Madrid, Akal.

Kahn, Deborah (1997), «La Chanson de Roland dans le décor des églises du XIIe siècle», *Cahiers de civilisation médiévale,* 40, pp. 337-372.

Karkov, Catherine E. (1998), «Hardham Wall Paintings», en Paul E. Szarmach, Mary Teresa Tavormina y Joel Thomas Rosenthal (eds.), *Medieval England: an encyclopedia*, Nueva York, Garland Publishing, p. 337.

Kedar, Benjamin (1984), *Crusade and Mission: European approaches toward the Muslims*, Princeton, Princeton University Press.

Klein, Peter (1976), *Der ältere Beatus-Kodex Vitr. 14-2 der Biblioteca Nacional zu Madrid. Studien zu Beatus-Illustration und der spanischen Buchmalerei des 10. Jahrhunderts*, Hildesheim - Nueva York, G. Olms, col. «Studien zur Kunstgeschichte» (8).

— (1980), «La tradición pictórica de los Beatos», en *Actas del Simposio para el Estudio de los Códices del «Comentario al Apocálipsis» de Beato de Liébana*, Madrid, Joyas Bibliográficas, t. II, pp. 85-106.

— (2001), *Beatus de Liébana Codex Urgellensis. Kommentarband zur faksimile Ausgabe*, Madrid, Testimonio Compañía.

— (2002), *Beato de Liébana: la ilustración de los manuscritos de Beato y el códice de Manchester*, Valencia, Patrimonio Ediciones.

— (2004), *Beato de Liébana: la ilustración de los manuscritos de Beato y el Apocalipsis de Lorvão*, Valencia, Patrimonio Ediciones.

Krus, Luís (1994), *A concepção nobiliárquica do espaço ibérico (1280-1380)*, Lisboa, FCG-JNICT.

Lacarra, José María (1934), «El combate de Roldán y Ferragut y su representación gráfica en el siglo XII», *Anuario del Cuerpo de Archiveros, Bibliotecarios y Arqueólogos*, 2, pp. 321-338.

— (1945), «Textos navarros del Códice de Roda», *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, 1, pp. 193-284.

— (1962-1963) «Dos tratados de paz y alianza entre Sancho el de Peñalén y Moctádir de Zaragoza (1069 y 1073)», en *Homenaje a Johannes Vincke*, Madrid, CSIC, pp. 121-134.

— (1972), *El juramento de los reyes de Navarra (1234-1329)*, Madrid, Real Academia de la Historia.

Lacarra, María Jesús (1993), «La historia de Enalviellos *(Crónica de la población de Ávila)*», en María Jesús Lacarra y Francisco López Estrada (eds.), *Orígenes de la prosa*, Madrid, Júcar, pp. 77-84.

Ladero Quesada, Miguel Ángel (1989), *Granada. Historia de un país islámico*, Madrid, Gredos (3ª ed.).

— (1993), *Castilla y la conquista del reino de Granada*, Granada, Diputación Provincial de Granada (2ª ed.).

— (2001), *La guerra de Granada (1482-1491)*, Granada, Diputación Provincial de Granada.

Ladner, Gerhard (1954), «The Concepts of Ecclesia and Christianitas», en *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII. Atti del Congresso (Roma, 13-17 ottobre 1953)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, col. «Miscellanea Historiae Pontificiae» (18), pp. 49-77.

Lagardère, Vincent (2005), «Le *ǧihād* almohade: théorie et pratique», en Patrice Cressier, Maribel Fierro y Luis Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC (2 vols.), t. II, pp. 617-631.

Laliena Corbera, Carlos (1996), *La formación del estado feudal. Aragón y Navarra en la época de Pedro I*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses.

— (2005), «Guerra sagrada y poder real en Aragón y Navarra en el transcurso del siglo xi», en Thomas Deswarte y Philippe Sénac (eds.), *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil. Actes du colloque international (Poitiers-Angoulême, 26-28 septembre 2002)*, Turnhout, Brepols, pp. 97-112.

— (2009), «Guerra santa y conquista feudal en el noreste de la Península a mediados del siglo xi: Barbastro, 1064», en Juan Ignacio Ruiz de la Peña Solar, Gregoria Cavero Domínguez (dirs.), *Cristianos y musulmanes en la Península Ibérica. La guerra, la frontera y la convivencia. Actas del XI Congreso de Estudios Medievales (León, 23-26 de octubre de 2007)*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, pp. 187-218.

Laliena Corbera, Carlos, Knibbs, Eric (2007), *El cartulario del monasterio aragonés de San Andrés de Fanlo (siglos x-xiii)*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.

Landa Bravo, José (1979), «Los zócalos pintados, mudéjares, en el convento de Santo Domingo el Real de Segovia», *Archivo Español de Arte,* 52 (205), pp. 1-34.

Lange, Claudio (2009), «La clave anti-islámica. Ideas sobre marginación icónica y semántica», en Inés Monteira Arias, Ana Belén Muñoz Martínez y Fernando Villaseñor Sebastián (eds.), *Relegados al margen. Marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval,* Madrid, CSIC, pp. 115-127.

Lapina, Elizabeth (2005), «The Mural Paintings of Berzé-la-Ville in the Context of the First Crusade and the Reconquista», *Journal of Medieval History,* 31 (4), pp. 309-326.

— (2009), «La représentation de la bataille d'Antioche (1098) sur les peintures murales de Poncé-sur-le-Loir», *Cahiers de civilisation médiévale,* 52, pp. 137-157.

— (2012), «Maccabees and the Battle of Antioch (1098)», en Gabriela Signori (ed.), *Dying for the Faith, Killing for the Faith: Old-Testament Faith-Warriors (Maccabees 1 and 2) in Cultural Perspective*, Leiden, Brill, pp. 147-159.

Las Heras, Isabel (1997), «Los héroes del *Poema de Almería* (Castilla, siglo xii) [primera parte]», *Temas Medievales*, 7, pp. 97-224.

— (1999), «Los héroes del *Poema de Almería* (Castilla, siglo xii) [conclusión]», *Temas Medievales*, 9, pp. 153-176.

Le Goff, Jacques (2003), *En busca de la Edad Media*, Barcelona, Paidós.

— (2008), *Una larga Edad Media*, Barcelona, Paidós.

Ledesma Rubio, María Luisa (1964), «Notas sobre la actividad militar de los hospitalarios», *Príncipe de Viana*, 94-95, pp. 51-56.

Lejeune, Rita, Stiennon, Jacques (1966), *La légende de Roland dans l'art du Moyen Âge,* Bruselas. Arcade (2 vols.).

Lema Pueyo, José Ángel (1990), *Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104-1134)*, San Sebastián, Eusko Ikaskuntza.

Leroy, Béatrice (2013), *L'historien et son roi. Essai sur les chroniques castillanes (xive-xve siècles)*, Madrid, Essais de la Casa de Velázquez (6).

Lévi-Provençal, Évariste, Troin, Jean-François (1995), s. v. «Ribāṭ al-Fatḥ, en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill (12 vols.), t. VIII, pp. 524-526.

Lewis, Bernard (1990), *El lenguaje político del Islam*, trad. castellana de Mercedes Lucini, Madrid, Taurus.

— (1993), *Islam and the West,* Nueva York, Oxford University.

Liaño Martínez, Emma (1994), «La imagen del caballero en el arte gótico catalán», *Pausa. Revista D'Art,* 2, pp. 5-24.

Ligato, Giuseppe (1996), «Iconographie della prima crociata nel mosaico di Bobbio», en *Il Concilio di Piacenza e le Crociate,* Piacenza, Tip.Le.Co., pp. 213-224.

— (2003), «La prima Crociata nel Mosaico di San Colombano a Bobbio: ideologia e iconografia di una celebrazione», en Flavio G. Nuvolone (ed.), *Il mosaico della Basilica di S. Colombano in Bobbio e altri studi dal ii al xx secolo,* Bobbio, Associazione culturale Amici di Archivum bobiense, pp. 243-366.

Linehan, Peter (1971), *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century,* Cambridge, Cambridge University Press.

— (1993), *History and the Historians of Medieval Spain,* Oxford, Oxford University Press.

— (2000), «"Quedam de quibus dubitans": on preaching the crusade in Alfonso's Castile», *Historia, Instituciones y Documentos*, 27, pp. 129-154.

— (2011), *Historia e historiadores de la España medieval,* trad. castellana de *History and the Historians of Medieval Spain,* por Ana SÁEZ HIDALGO, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca.

LLAMAZARES FERNÁNDEZ, Dionisio (1974), «Derechi Eclesial y misterio trinitario en la concepción eclesiástico-canónica de Inocencio III», *Studium Ovetense*, 2, pp. 345-413.

LLORCA, Bernardino (1954), «Derechos de la Santa Sede sobre España. El pensamiento de Gregorio VII», en *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII. Atti del Congresso (Roma, 13-17 ottobre 1953)*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, col. «Miscellanea Historiae Pontificiae» (18), pp. 79-106.

LOMAX, Derek W. (1965), *La Orden de Santiago (1170-1275)*, Madrid, CSIC.

— (1974-1979), «La fecha de la *Crónica Najerense*», *Anuario de Estudios Medievales*, 9, pp. 405-406.

— (1984), *La Reconquista*, trad. castellana de Antonio-Prometeo MOYA, Barcelona, Crítica.

— (1988), «La conquista de Andalucía a través de la historiografía europea de la época», en Emilio CABRERA MUÑOZ (ed.), *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492). Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía (Córdoba, 27-30 de noviembre de 1986)*, Córdoba, Diputación Provincial de Córdoba, pp. 37-49.

— (1993), «Novedad y tradición en la guerra de Granada 1482-1491» en Miguel Ángel LADERO QUESADA (coord.), *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla. Actas del Symposium (Granada, 2-5 de diciembre de 1991)*, Granada, Diputación Provincial, pp. 229-262.

LONGINOTTI, María Cristina (1996), «Los agüeros en la España medieval», *Estudios de Historia de España*, 5, pp. 21-44.

LÓPEZ, Antonio (1918), «Cruzada contra los sarracenos en el reino de Castilla y León», *Archivo Ibero-Americano,* 9, pp. 322-327.

LÓPEZ VALERO, María del Mar (1995), «Las expresiones del ideal caballeresco en la *Crónica de la población de Ávila* y su vinculación a la narrativa medieval», en Juan Salvador PAREDES NÚÑEZ (coord.), *Medioevo y literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 de septiembre - 1 de octubre de 1993)*, Granada, Universidad de Granada, pp. 89-109.

LUTTRELL, Anthony (1958), «A note on the archives of the Order of St. John of Jerusalem in Spain», *Melita Historica*, 2, pp. 182-185.

— (1978), *The Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West (1291-1440)*, Londres, Variorum.

— (1992), *The Hospitallers of Rhodes and their Mediterranean World*, Aldershot, Variorum.

— (1999), *The Hospitaller State on Rhodes and its Western Provinces (1306-1462)*, Aldershot, Ashgate.

MACCARRONE, Michele (1972), «Innocenzo III, Teologo dell'Eucarestia», en ID., *Studi su Innocenzo III*, Padua, Editrice Antenore, pp. 341-431.

MADDEN, Thomas (1999), *The New Concise History of the Crusades*, Lanham, Rowman y Littlefield.

MAIER, Christoph (1993), «Mass, the Eucharist and the Cross: Innocent III and the Relocation of the Crusade», en John MOORE (ed.), *Pope Innocent III and his World*, Aldershot, Ashgate, pp. 351-360.

— (1994), *Preaching the Crusades: mendicant friars and the cross in the thirteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (2003), «The Bible moralisée and the crusades», en Marcus BULL y Norman HOUSLEY (eds.), *The experience of crusading,* Cambridge, Cambridge University Press, t. I, pp. 209-222.

MAINES, Clark (1977), «The Charlemagne Window at Chartres Cathedral: New Considerations on Text and Image», *Speculum,* 52 (4), pp. 801-823.

MÂLE, Émile (1902), *L'art réligieux du XIII[e] siècle en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration*, París, A. Colin.

MANNETTER, Terrence A. (1989), *Text and Concordance of the «Crónica de Once Reyes» («veinte reyes»), Escorial, ms. Y.I.I2*, Madison, Hispanic Seminary of Medieval Studies.

MANSILLA, Demetrio (1954), «Inocencio III y los reinos hispanos», *Anthologica Annua*, 2, pp. 9-49.

MARAVALL, José Antonio (1954), *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.

MARINER BIGORRA (1961-1962), Sebastián, «Posibles derivados semicultos de *Sanctus*», *Archivo* de *Filología Aragonesa*, 12-13, pp. 253-260.

MARKOWSKI, Michael (1984), «Crucesignatus: its origins and early usage», *Journal of Medieval History*, 10, pp. 157-165.

MARKUS, Robert A. (1983), «Saint Augustine view of the Just War», en William J. SHEILS, (coord.), *The Church and War,* Oxford, B. Blackwell, col. «Studies in Church History» (20), pp. 1-14.

MARLE, Raimond van (1971), *Iconographie de l'art profane au Moyen-Âge et à la Renaissance et la décoration des demeures,* Nueva York, Hacker (2 vols.).

MARQUES, Maria Alegria (1996), «As Etapas de Crescimento do Reino», en Joel SERRÃO y António Oliveira MARQUES (dirs.), *Nova História de Portugal*, Lisboa, Presença, t. I, pp. 37-64.

MARREIROS, Rosa (1985), «O senhorio da Ordem do Hospital em Amarante (sécs. XIII-XIV). Sua organização administrativa e judicial», *Estudos Medievais*, 5-6, 1984, pp. 3-38.

MARTÍN, Carmen, VIRUETE, Roberto (2011), «Contribución al estudio de la cultura escrita medieval de Navarra. Nueva propuesta de datación del *Liber regum*», *Príncipe de Viana*, 72, pp. 375-386.

MARTIN, Georges (1984) «La chute du royaume visigothique d'Espagne dans l'historiographie chrétienne des VII et IX siècles, sémiologie socio-historique», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale,* 9, pp. 207-233.

— (1992), *Les juges de Castille. Mentalités et discours historique dans l'Espagne médiévale*, París, Klincksieck.

— (1997), *Histoires de l'Espagne médiévale. Historiographie, geste, romancero*, París, Klincksieck.

— (ed.) [2000], *La historia alfonsí: el modelo y sus destinos (siglos XIII-XV)*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez (68).

— (2006), «La contribution de Jean d'Osma à la pensé politique castillane sous le règne de Ferdinand III», *e-Spania. Revue électronique d'études hispaniques médiévales*, 2, <http://e-spania.revues.org/280>.

— (dir.) [2010], «Le *Liber regum* ou *Libro de las generaciones y linajes de los reyes*», *e-Spania. Revue électronique d'études hispaniques médiévales,* 9, <https://e-spania.revues.org/19306> [consultado el: 05/11/2013].

Martin, Hervé (1998), *Mentalités médiévales (XIe-XVe siècles)*, París, Presses universitaires de France.

Martín, José Carlos (2009), «Los *Annales Castellani Antiquiores* y *Annales Castellani Recentiores*: edición y traducción anotada», *Territorio, Sociedad y Poder. Revista de Estudios Medievales*, 4, pp. 203-226.

Martín Duque, Ángel J. (1986), «Algunas observaciones sobre el carácter originario de la monarquía pamplonesa», en *Homenaje a José María Lacarra*, publicado en *Príncipe de Viana,* Anejo, 3, pp. 525-530.

— (1999), «El reino de Pamplona», en *Los núcleos pirenaicos (718-1035). Navarra, Aragón, Cataluña*, t. VII (2) de José María Jover Zamora (dir.), *Historia de España Menéndez Pidal,* Madrid, Espasa-Calpe, pp. 39-266.

— (2002a), «Algunas observaciones sobre el carácter originario de la monarquía pamplonesa», *Príncipe de Viana,* 63 (227), pp. 835-839 (reed. de la ed. de 1986).

— (2002b), «Del reino de Pamplona al reino de Navarra», *Príncipe de Viana,* 63 (227), pp. 841-849.

— (2003), «La realeza navarra de cuño hispano-godo y su ulterior metamorfosis», en Patrick Henriet (ed.), *À la recherche de légitimités chrétiennes. Représentations de l'espace et du temps dans l'Espagne médiévale (IXe-XIIIe siècle). Actes du colloque (Madrid, 26-27 avril 2001)*, Lyon-Madrid, ENS Éditions - Casa de Velázquez, pp. 225-241.

Martín Rodríguez, José Luis (1974), *Orígenes de la Orden Militar de Santiago (1170-1195),* Barcelona, CSIC.

Martínez de Aguirre Aldaz, Javier (1996), «Creación de imágenes al servicio de la monarquía», en Ángel Martín Duque (ed.), *Signos de identidad histórica para Navarra,* Pamplona, Caja de Ahorros de Navarra, pp. 187-202.

Martínez Díez, Gonzalo (1992), «La tradición manuscrita del Fuero de León y del Concilio de Coyanza», en *El reino de León en la alta Edad Media. II, Ordenamiento jurídico del Reino*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, pp. 115-188.

Martínez Núñez, María Antonia (2005), «Ideología y epigrafía almohades», en Patrice Cressier, Maribel Fierro y Luis Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, Madrid, CSIC (2 vols.), t. I, pp. 5-52.

Martínez Sopena, Pascual, Rodríguez López, Ana (eds.) [2011], *La construcción medieval de la memoria regia*, Valencia, Universitat de València.

Martins, Miguel Gomes (inédita), *Para Bellum: organização e prática da guerra em Portugal durante a Idade Média (1245-1367),* tesis doctoral defendida en 2007 en la Universidade de Coimbra.

— (2011), «A Conquista de Alcácer (1217)», en Id., *De Ourique a Aljubarrota. A Guerra na Idade Média*, Lisboa, Esfera dos Livros, pp. 125-145.

Mattoso, José (1985a), *Identificação de um País. Ensaio sobre as origens de Portugal (1095-1325)*, Lisboa, Estampa (2 vols.).

— (1985b), *Ricos-homens, Infanções e cavaleiros. A nobreza medieval portuguesa nos séculos xi e xii*, Lisboa, Guimarães editores.

— (2000), «A transmissão textual dos livros de linhagens», en Id., *Naquele tempo. Ensaios de história medieval. Obras completas de José Mattoso*, Lisboa, Círculo de Leitores, t. I, pp. 275-292.

Mattoso, José, Krus, Luís, Andrade, Amélia (1989), *O Castelo e a Feira. A Terra de Santa Maria nos séculos xii a xiii*, Lisboa, Estampa.

Maya Sánchez, Antonio (1990), «Introducción», a la *Chronica Adefonsi imperatoris*, en Emma Falque, Juan Gil y Antonio Maya (eds.), *Chronica hispana saeculi xii*, *Pars. I,* Turnhout, Brepols, pp. 111-145.

Mayer, Hans Eberhard (2001), *Historia de las cruzadas*, trad. castellana de Jesús Espino Nuño, Madrid, Istmo.

Medina, Francisco de Borja (1992), «Islam and Christian Spirituality in Spain: Contacts, Influences, Similarities», *Islamochristiana*, 18, pp. 87-108.

Melloni, Alberto (1999), «*Vineam Domini* - 10 April 1213: New Efforts and Traditional *Topoi* - Summoning Lateran IV», en John Moore (ed.), *Pope Innocent III and his World*, Aldershot, Ashgate, pp. 63-71.

Mencé-Caster, Corinne (2011), *Un roi en quête d'auteurité. Alphonse X et l'histoire d'Espagne (Castille, xiii[e] siècle)*, París, Caraïbeditions-Université.

Meneghetti, María Luisa (1998), «Almanzor, Çorraquín Sancho e i primi passi dell'epica castigliana», *Medioevo Romanzo*, 22, pp. 415-433.

Menéndez-Pidal, Gonzalo (1954), «Mozárabes y asturianos en la cultura de la alta Edad Media», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 134, pp. 137-291.

— (1958), *Sobre miniatura española en la alta Edad Media: corrientes culturales que revela*, Madrid, Espasa-Calpe.

Menéndez Pidal, Ramón (ed.) [1914], «*Elena y Maria* (disputa del clérigo y el caballero). Poesía leonesa inédita del siglo xiii», *Revista de Filología Española,* 1, pp. 52-96. [También en Ramón Menéndez Pidal (ed.), *Tres poetas primitivos,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948, pp. 11-46, y en *Textos Medievales Españoles*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, pp. 119-159].

Mezoughi, Noureddine (1984), «Les peintures accompagnant le texte de l'Apocalypse et son commentaire dans le Beatus de Saint-Sever», en *Beato de Saint-Sever. Ms. lat 8878 de la Bibliothèque nationale de Paris*, Madrid, Club Bibliofilo Versol, pp. 269-293.

Miller, Konrad (1895), *Mappaemundi: Die ältesten Welkarten. Die Welkarte des Beatus*, Stuttgart, J. Roth, t. I.

Minguella y Arnedo, Toribio (1910), *Historia de la diócesis de Sigüenza y de sus obispos,* Madrid, Imp. de la Revista de Archivos Bibliotecas y Museos.

Miranda García, Fermín (2007), «Imagen del poder monárquico en el reino de Pamplona del siglo x», en Mercedes Galán Lorda, María del Mar Larraza Micheltorena y Luis Eduardo Oslé Guerendiain (eds.), *Navarra: memoria e imagen. Actas del VI Congreso de Historia de Navarra (Pamplona, septiembre de 2006)*, Pamplona, Eunate, t. III, pp. 73-95.

— (2008), «La realeza navarra y sus rituales en la alta Edad Media (905-1234)», en Eloísa Ramírez Vaquero (ed.), *Ceremonial de la coronación, unción y exequias de los reyes de Inglaterra*, edición facsímil y estudios complementarios, Pamplona, Diputación Foral de Navarra (2 vols.), pp. 253-277.

— (2011a), «*De laude Pampilone* y la construcción ideológica de una capital regia en el entorno del año mil», en Véronique Lamazou-Duplan (ed.), *Ab urbe condita… Fonder et refonder la ville : récits et représentations (second Moyen Âge - premier xvie siècle). Actes du colloque international (Pau 14-16 mai 2009)*, Pau, Presses universitaires de Pau, pp. 293-308.

— (2011b), «Sacralización de la guerra en el siglo x. La perspectiva pamplonesa», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 17, pp. 225-243.

— (2012), «Intereses cruzados de la monarquía navarra en el siglo xiii (1194-1270)», en Carlos de Ayala y Martín Federico Ríos Saloma (eds.), *Fernando III, tiempo de cruzada*, Madrid-México, Silex - Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 325-349.

— (2013), «Ascenso, auge y caída de san Miguel como protector de la monarquía pamplonesa (siglos x-xii)», en *Mundos medievales: espacios, sociedades y poder*. *Homenaje al profesor José Ángel García de Cortázar y Ruiz de Aguirre*, Santander, Editorial de la Universidad de Cantabria, t. I, pp. 759-768.

— (2015), «De Bayona a Muret. Navarra y Occitania, una relación compleja», en *La encrucijada de Muret,* Sevilla, Sociedad Española de Estudios Medievales, pp. 211-238.

Miranda García-Tejedor, Carlos (2004), «Iconographic Analysis», en *Beatus of Liébana, Codex of Gerona*, Barcelona, Moleiro, pp. 23-249.

Miret y Sans, Joaquim (1910), *Les cases de Templers y Hospitalers en Catalunya*, Barcelona, Imprenta de la Casa Provincial de Caridad.

Moisan, André (1992), *Le livre de saint Jacques ou « Codex Calixtinus » de Compostela*, París, H. Champion.

Monsalvo Antón, José María (2009), «Ávila del rey y de los caballeros. Acerca del ideario social y político de la *Crónica de la Población de Ávila*», en Jon Andoni Fernández de Larrea y José Ramón Díaz de Durana (eds.), *Utilización política en la Corona de Castilla al final de la Edad Media*, Madrid, Sílex, pp. 163-199.

Montaner Frutos, Alberto (2007a), «Tal es la su auze: el héroe afortunado del *Cantar de Mio Cid*», *Olivar*, 10, pp. 89-105.

— (2007b), «Un canto de frontera (geopolítica y geopoética del *Cantar de Mio Cid*)», *Ínsula*, 731, pp. 8-11.

— «Aspectos literarios», en *Camino del Cid* <http://www.caminodelcid. org/ Camino_Aspectosliterarios.aspx>.

Montaner Frutos, Alberto, Escobar, Ángel (2001), «El *Carmen Campidoctoris* y la materia cidiana», en Id. (eds.), *«Carmen Campidoctoris» o «Poema latino del Campeador», estudio preliminar, edición, traducción y comentario*, Madrid, Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, pp. 13-120.

Monteira, Inés (2006), «Escenas de lucha contra el Islam en la iconografía románica: el centauro arquero, su estudio a través de los cantares de gesta», *Codex Aquilarensis,* 22, pp. 146-171.

— (2012), *El enemigo imaginado. La escultura románica hispana y la lucha contra el islam,* Toulouse, Université de Toulouse - Le Mirail.

Monterde Albiac (1978), Cristina, *Colección diplomática del monasterio de Fitero (1140-1210),* Zaragoza, Caja de Ahorros de Zaragoza.

Moore, Robert Ian (1987), *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in*, *Western Europe (950-1250)*, Oxford, Blackwell Publishing.

Moralejo Álvarez, Serafín (1986), «El mapa de la diáspora en San Pedro de Rocas: notas para su interpretación y filiación en la tradición cartográfica de los *Beatos*», *Compostellanum*, 31, pp. 315-347.

Moralejo Álvarez, Serafín (1992a), «El mundo y el tiempo en el mapa del Beato de Osma», en *El Beato de Osma. Estudios*, Valencia, Vicent Garcia, pp. 151-179.

— (1992b), «La iconografía en el Reino de León (1157-1230)», en *Alfonso VIII y su época. Actas del II Curso de Cultura Medieval (Aguilar de Campoo, 1-6 de octubre de 1990)*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real - Centro de Estudios del Románico, pp. 139-152.

Moreta Velayos, Salustiano (1999), «Y el héroe tascó la hierba», en Ángel Vaca Lorenzo (ed.), *La guerra en la historia. Actas de las X Jornadas de Estudios Históricos (Salamanca, 1998)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 15-44.

Morris, Colin (1998), «Picturing the crusades: the uses of visual propaganda, *c.* 1095-1250», en John France y William G. Zajac (eds.), *The crusades and their sources: essays presented to Bernard Hamilton*, Aldershot, Ashgate, pp. 195-216.

Mutgé Vives, Josefina (2001), «Noticias y documentos sobre las Órdenes Militares en Barcelona durante el reinado de Alfonso el Benigno (1327-1336)», *Revista de las Órdenes Militares*, 1, pp. 31-61.

Napolski, Max von (ed.) [1879], *Leben und Werke des Trobadors Pons de Capduoill*, Halle, M. Niemeyer.

Nascimento, Aires (2001), *A conquista de Lisboa aos mouros. Relato de um cruzado,* Lisboa, Vega, pp. 178-197.

Neuss, Wilhelm (1931), *Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration. Das Problem der Beatus-Handschriften*, Münster, Aschendorff, col. «Spanische Forschungen des Görresgesellschaft», Reihe 2 (2-3) [2 vols.].

Nicholson, Helen (2001), *The Knights Hospitaller*, Woodbridge, Boydell.

Nirenberg, David (2001), *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, trad. castellana de Antoni Cardona, Barcelona, Península.

NOLTE, Theodor (2000), «Papst Innozenz. III und Walther von der Vogelweide», en Thomas FRENZ (ed.), *Papst Innozenz. III. Weichensteller der Geschichte Europas*, Stuttgart, Steiner, pp. 69-90.

NORDSTRÖM, Carl-Otto (1976), «Text and myth in some Beatus Miniatures», *Cahiers archéologiques*, 25, pp. 7-37.

— (1977), «Text and myth in some Beatus Miniatures», *Cahiers archéologiques*, 26, pp. 117-136.

NOTH, Albrecht (1994), *The Early Historical Arabic Tradition. A Source-Critical Study*, Princeton, The Darwin Press.

NÚÑEZ CONTRERAS, Luis (1977), «Colección diplomática de Vermudo III, rey de León», *Historia. Instituciones. Documentos*, 4, pp. 432-433.

NÚÑEZ GONZÁLEZ, Elena (2004), *El «otro» como ser diabólico: «Poema de mio Cid» y «Poema de Fernán González»*, en Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc66899>.

NÚÑEZ RODRÍGUEZ, Manuel (1995), «La guerra es mala, pero conviene, dado que es ineludible (Iconografía del cruzado y el milite)», *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar,* 62, pp. 71-114.

NUÑO GONZÁLEZ, Jaime (2007), «Estampas de la vida caballeresca: combates, duelos y ordalías en la plástica románica», en *El mensaje simbólico del imaginario románico*, Aguilar de Campoo, Fundación Santa María la Real - Centro de Estudios del Románico, pp. 173-208.

O'CALLAGHAN, Joseph F. (1975), «The Affiliation of the Order of Calatrava with the Order of Cîteaux», *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, 15, 1959, pp. 161-193; 16, 1960, pp. 3-59 y 255-292; reed. en ID., *The Spanish Military Order of Calatrava and its Affiliates*, Londres, Variorum reprints.

— (1999). «Innocent III and the kingdoms of Castile and Leon», en John MOORE (ed.), *Pope Innocent III and his World*, Aldershot, Ashgate, pp. 317-327.

— (2003), *Reconquest and Crusade in Medieval Spain*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

O'GORMANN, Edmundo (1995), *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, México, Fondo de Cultura Económica.

OLIVEIRA, António Resende de (1994), *Depois do espectáculo trovadoresco: a estrutura dos cancioneiros peninsulares e as recolhas dos séculos* XIII *e* XIV, Lisboa, Colibri.

OLIVEIRA, Luís Filipe (2009), *A Coroa, os Mestres e os Comendadores. As Ordens Militares de Avis e de Santiago (1330-1449)*, Faro, Universidade do Algarve.

OLIVER, Antonio (1957a), «"Ecclesia" y "Christianitas" en Inocencio III. En función de la idea de unidad medieval», *Estudios Lulianos*, 1, pp. 217-244.

— (1957b), *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III,* Roma, Regnum Dei.

ORAZI, Verónica (1999), «*Elena y María*: ultima derivazione del contrasto sul chierico e il cavaliere», en *Fine secolo e scrittura: dal Medioevo ai giorni nostri. Atti de XVIII Convegno (Siena, 5-7 marzo 1998)*, Roma, Bulzoni, pp. 31-50.

Orlandis, José (1954), «*Traditio Corporis et Animae*. La *Familiaritas* en las iglesias y monasterios españoles de la alta Edad Media», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 24, pp. 95-279.

Ostos Salcedo, Pilar (1994), «La cancillería de Alfonso VIII, rey de Castilla (1158-1214). Una aproximación», *Boletín Millares Carlo. Actas del Congreso Agustín Millares Carlo: Maestro de Medievalistas*, 13, pp. 101-135.

Pagès Paretas, Montserrat (2000), «La pintura profana de caràcter heroic als segles xii i xiii», *Serra d'Or,* 484, pp. 40-45.

— (2001), «La pintura mural de temàtica heroica i cavalleresca als estats de la confederació catalanoaragonesa en els segles xiii i xiv», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura,* 77, pp. 231-238.

Palacios Ontalva, J. Santiago (2001), «Fortalezas y Guerra Santa. Un estudio comparado de algunos aspectos de su funcionalidad en las fronteras de la cristiandad», *Espacio, Tiempo y Forma, serie III. Historia Medieval,* 14, pp. 193-218.

— (2011), «Cultura visual e iconografía de la Reconquista: imágenes de poder y cruzada», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval,* 17, pp. 303-362.

— (2012), «Imagen e identidad del musulmán en tiempos de Fernando III. El enemigo desde la perspectiva cruzada», en Carlos de Ayala Martínez y Martín Federico Ríos Saloma (eds.), *Fernando III, tiempo de cruzada,* Madrid-México, Silex - Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 245-283.

Pamplona, Germán (2008), «La fecha de la construcción de San Miguel de Villatuerta y las derivaciones de su nueva cronología», *Principe de Viana*, 15, 1954, pp. 221-230.

Paret, Rudi (2008), «The Legendary Futūḥ Literature», en Fred M. Donner (ed.), *The Expansion of The Early Islamic State*, Aldershot, Ashgate, pp. 163-175.

Park, D. (1984), «The "Lewis Group" of Wall paintings in Sussex», *Anglo-Norman Studies. Proceedings of the Battle Conference*, 6, pp. 200-235.

Pereira, Armando de Sousa (2003), *Representações da guerra no Portugal da reconquista (séculos xi a xiii)*, Lisboa, Comissão Portuguesa de História Militar.

— (2008), *Geraldo Sem Pavor. Um guerreiro de fronteira entre cristãos e muçulmanos (c. 1163-1176)*, Oporto, Fronteira do Caos Editores.

Pereira, Fernando António Baptista (1990), «Santiago Cavaleiro», en Id. (coord.), *A Ordem de Santiago. História e Arte*, Palmela, Câmara Municipal de Palmela, p. 167.

Pereira, María Teresa Lopes (1996), «Memória cruzadística do feito da tomada de Alcácer (1217)», en *D. Afonso Henriques e a sua época. Actas do 2º Congresso Histórico de Guimarães (Guimarães, outubro de 1996),* Guimarães, Câmara Municipal, t. II, pp. 319-358.

— (2009), «O Santuário de Santa Maria dos Mártires de Alcácer do Sal (séculos xii a xvi)», en Isabel Cristina Ferreira Fernandes (coord.), *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria entre o Ocidente e o Oriente. Actas do V Encontro sobre Ordens Militares (Palmela, 15-18 de Fevereiro de 2006),* Palmela, GEsOS - Município de Palmela, pp. 636-676.

PÉREZ, Martín (2002), *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

PÉREZ CELADA, Julio A. (1986), *Documentación del monasterio de San Zoilo de Carrión (1047-1300)*, Palencia, J. M. Garrido Garrido, col. «Fuentes Medievales Castellano-Leonesas» (100).

PÉREZ GONZÁLEZ, Maurilio (2000), «Sobre la edición de textos latinos medievales: la carta de Alfonso VIII a Inocencio III en 1212», *Veleia*, 17, pp. 231-266.

— (ed.) [2010], *Lexicon Latinitatis Medii Aevi Regni Legionis (s. VIII-1230) Imperfectum*, Turnhout, Brepols, col. «Corpvs Christianorvm. Continuatio Mediaeualis».

PÉREZ SÁNCHEZ, Dionisio (2008), «Poder político y dominación social: la función justificativa de los ángeles en el mundo visigodo», *Studia Historica. Historia Antigua*, 26, pp. 187-217.

PÉREZ DE URBEL, Justo (1952), *Sampiro, su crónica y la monarquía leonesa en el siglo X*, Madrid, CSIC.

PESCADOR DEL HOYO, María del Carmen (1960), «Tres nuevos poemas medievales», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 3-4, pp. 242-250.

PHILLIPS, Jonathan (2002), *The Crusades (1095-1197),* Nueva York, Longman.

PICARD, Christophe (1997), *La mer et les musulmans d'Occident au Moyen Âge (VIIIe-XIIIe siècles)*, París, PUF.

PICK, Lucy K. (2004) *Conflict and Coexistence. Archbiship Rodrigo and the Muslims and Jews o Medieval Spain*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

PICOITO, Pedro (2010), «As Ordens Militares e o Culto dos Santos Mártires em Portugal», en Isabel Cristina Ferreira FERNANDES (coord.), *Ordens Militares e Religiosidade. Homenagem ao Professor José Mattoso*, Palmela, GEsOS - Município de Palmela, pp. 73-90.

PIZARRO, José Augusto (1999), *Linhagens medievais portuguesas. Genealogias e estratégias (1279-1325)*, Oporto, Universidade Moderna (3 vols.).

PORRINAS GONZÁLEZ, David (2003), «La percepción de la guerra del *Poema de Mío Cid:* entre la realidad y la distorsión», *Revista de Historia Militar*, 94, pp. 163-204.

— (2005), «Caballería y guerra en la Edad Media castellano-leonesa: el *Libro del Caballero Zifar* y su contexto», *Medievalismo*, 15, pp. 39-70.

— (2013), «Iglesia, guerra y caballería en la Edad Media: los mecanismos de control», *Roda da Fortuna. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo*, 2 (1-1), pp. 99-127.

— (2015), *Guerra y caballería en la plena Edad Media: condicionantes y actitudes bélicas. Castilla y León (siglos XI al XIII)*, Cáceres, <http://dehesa.unex.es/xmlui/handle/10662/3394>.

PORTER, Arthur Kingsley (1928), *La escultura románica en España,* Barcelona, Gustavo Gili.

POWELL, James (1999), «Innocent III and Petrus Beneventanus: Reconstructing a Career at the Papapl Curia», en John MOORE (ed.), *Pope Innocent III and his World*, Aldershot, Ashgate, pp. 51-62.

POWER, Daniel (2013), «Who Went on the Albigensian Crusade?», *English Historical Review*, 128 (534), pp. 1047-1085.

POZA YAGÜE, Marta (2004), «El conjunto relivario de San Miguel de Villatuerta», en Isidro BANGO TORVISO (ed.), *La edad de un reyno. Las encrucijadas de la corona y la diócesis de Pamplona. Sancho el Mayor y sus herederos. El linaje que europeizó los reinos hispanos,* catálogo de exposición (Pamplona, Baluarte, 26 de enero - 30 de abril de 2006), Madrid, Fundación para la Conservación del Patrimonio Histórico de Navarra, t. II, pp. 609-627.

PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel (2007), «La Alhambra y el Generalife de Granada», *Artigrama*, 22, pp. 187-232.

PURKIS, William J. (2008), *Crusading spirituality in the Holy Land and Iberia (c. 1095-c. 1187),* Woodbridge, The Boydell Press.

QUETGLES ROCA, María Lluïsa (2011), «Una nova lectura iconogràfica del sarcòfag de doña Sancha», *Porticvm. Revista d'Estudis Medievals,* 2, pp. 16-25.

QUITMAN, Nathalie (inédita), *La Trinité omniprésente et familière. Polémique religieuse, conaissance de Dieu et dévotion en Espagne (XIIe-XVe siècle)*, tesis doctoral defendida en 2002 en la École des hautes études en sciences sociales.

RAGUIN, Marjolaine (2015), *Lorsque la poésie fait le souverain. Étude sur la «Chanson de la Croisade albigeoise»*, París, Honoré Champion, col. «Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge» (115).

RAMÍREZ VAQUERO, Eloísa (2011), «Reflexiones en torno a la construcción de la realeza en el siglo XII: a propósito de un matrimonio siciliano en la dinastía navarra», en Marcello PACIFICO, Maria Antonietta RUSSO y Daniela SANTORO (eds.), *Memoria, storia e identità. Scritti per Laura Sciascia*, Palermo, Associacione Mediterranea, t. II, pp. 679-700.

RAS, Marcia (1999), «Percepción y realidad guerrero-campesina en la *Crónica de la población de Ávila*», *Anales de Historia Antigua, Medieval*, 32, pp 189-228.

RASSOW, Peter (1926), «La cofradía de Belchite», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 3, pp. 200-226.

RAUWEL, Alain (2007), «Traités de liturgie et exaltation de la romanité de Bernold de Constance à Innocent III», en Martin AURELL (ed.), *Convaincre et persuader. Communication et propagande aux XIIe et XIIIe siècles*, Poitiers, Université de Poitiers, pp. 703-712.

REEVE, Matthew (2006), «The Painted chamber at Westminster, Edward I and the crusade», *Viator*, 37, pp. 189-222.

REILLY, Bernard F. (1998), *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VII (1126-1157)*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

RÊPAS, Luís (2009), «Familiares e familiaritas no mosteiro cisterciense de Arouca (séculos XIII e XIV)», en Maria T. BARATA y Luís KRUS (dirs.), *Olhares sobre a história. Estudos oferecidos a Iria Gonçalves*, Lisboa, Caleidoscópio, pp. 501-515.

REYDELLET, Marc (1981), *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidor de Séville*, Roma, École française de Rome.

RICO MANRIQUE, Francisco (1969), «Las letras latinas del siglo XII en Galicia, Castilla y León», *Ábaco*, 2, pp. 11-91.

— (1975), «Çorraquín Sancho, Roldan y Oliveros: un cantar paralelístico castellano del siglo XII», en *Homenaje a la memoria de Don Antonio Rodríguez-Moñino (1910-1970)*, Madrid, Castalia, pp. 537-564.

— (1985), «Del *Cantar del Cid* a la *Eneida*: tradiciones épicas en torno al *Poema de Almería*», *Boletín de la Real Academia Española*, 65 (235), pp. 197-212.

RILEY-SMITH, Jonathan (1967), *The Knights of St. John in Jerusalem and Cyprus (c. 1050-1310)*, Londres, MacMillan.

— 1991), *The Atlas of the Crusades*, Nueva York - Oxford, Facts on File.

— (2008), *The crusades, Christianity, and Islam,* Nueva York, Columbia University Press.

— (2012), *¿Qué fueron las cruzadas?*, trad. castellana de Carme FONT, Barcelona, Acantilado.

RÍOS SALOMA, Martín (2006), «La Reconquista: una invención historiográfica (siglos XVI-XIX)», en Daniel BALOUP y Philippe JOSSERAND, *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du colloque international (Madrid, 11-13 avril 2005)*, Toulouse, CNRS Éditions - Université de Toulouse - Le Mirail, pp. 413-429.

— (2008), «La "Reconquista": una aspiración peninsular? Estudio comparativo entre dos tradiciones historiográficas», *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, hors-série, 2, pp. 1-15.

— (2011), La Reconquista, una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX), Madrid, Marcial Pons.

RIQUER, Martín de (ed. y trad.) [1999], *Los trovadores. Historia literaria y textos*, Barcelona, Ariel (3 vols.); 4ª ed., 2001.

RIST, Rebecca (2009), *The Papacy and Crusading in Europe (1198-1245)*, Londres - Nueva York, Continuum.

RIVA, Fernando (2011), «"Vuestra vertud me vala, Gloriosa, en mi exida": función del culto mariano e ideología cruzada en el *Poema de Mío Cid*», *Lexis*, 35 (1), pp. 119-139.

RIVERA RECIO, Juan (1951), «Personajes hispanos asistentes en 1215 al IV Concilio de Letrán», *Hispania Sacra*, 4, pp. 335-355.

ROBIN, Régine (1973), *Histoire et linguistique*, París, A. Colin.

RODRIGUES, Cristina, SOUSA, João Silva de, D'AMARAL, José Luís, ÂNGELO, Libânia Romana, TAPADAS, Maria Augusta, LEITE, Maria Clara, CARDOSO, Maria de Fátima, ANDRADE, Maria Filomena, ABRANTES, Maria Luísa (1978), «O entre Cávado e Minho, cenário de expansão senhorial no século XIII», *Revista da Faculdade de Letras*, 2, pp. 399-440.

RODRIGUES, Jorge (2013), «Os hospitalários, o prior Álvaro Gonçalves Pereira e a igreja-panteão da Flor da Rosa», en Isabel Cristina Ferreira FERNANDES (coord.), *Castelos das Ordens Militares*, Lisboa, Direção-Geral do Património Cultural, pp. 331-370.

Rodríguez Aniceto, Cipriano (ed.) [1931], «Prefacio de Almería», en «Contribución al estudio de los textos latinos medievales. El poema latino *Prefatio de Almería*», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 13, pp. 149-165.

Rodríguez García, José Manuel (2000), «Historiografía de las Cruzadas», *Espacio, Tiempo y Forma, serie III. Historia Medieval*, 13, pp. 341-395.

— (inédita), *Idea y realidad de la cruzada en tiempos de Alfonso X (1252-1284)*, tesis doctoral defendida en 2010 en la Universidad de Salamanca.

— (2012), «¿Existieron ejércitos cruzados en la época de Fernando III?», en Carlos de Ayala Martínez y Martín Federico Ríos Saloma (eds.), *Fernando III, tiempo de cruzada*, Madrid-México, Silex - Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 285-323.

— (2013), «Reconquista y cruzada. Un balance historiográfico doce años después (2000-2012)», *Espacio, Tiempo y Forma*, *serie III. Historia Medieval*, 26, pp. 365-394.

— (2014a), *La cruzada en tiempos de Alfonso X*, Madrid, Sílex.

— (2014b), *La Ideología de Cruzada en el siglo xiii. Una visión desde Castilla*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

Rodríguez López, Ana (1993), «Linajes nobiliarios y monarquía castellanoleonesa en la primera mitad del siglo xiii», *Hispania*, 53, pp. 841-859.

— (1994), *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana. Expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*, Madrid, CSIC.

— (1999), «*Quod alienus regnet et heredes expellatur*. L'offre du trône de Castille au roi Louis VIII de France», *Le Moyen Âge*, 105, pp. 109-128.

— (2004), «Légitimation royale et discours sur la croisade en Castille aux xii[e] et xiii[e] siècles», *Journal des Savants*, 1, pp. 129-163.

Rodríguez de la Peña, Manuel Alejandro (1999), «La realeza sapiencial y el ciclo de Alexandre medieval: tradición gnómica y arquetipos políticos en el Occidente latino (siglos xii y xiii)», *Historia, Instituciones, Documentos*, 26, pp. 459-489.

— (2000a), «El paradigma de los reyes sabios en el *De rebus Hispaniae*», en Manuel González Jiménez (ed.), *Sevilla 1248. Actas del Congreso Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, rey de Castilla y León (Sevilla, 23-27 de noviembre de 1998)*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, pp. 757-765.

— (2000b), «Ideología política y crónicas monásticas: la concepción cluniacense de la realeza en la España del siglo xii», *Anuario de Estudios Medievales*, 30 (2), pp. 681-734.

— (2000-2001), «La cruzada como discurso político en la cronística alfonsí», *Alcanate. Revista de Estudios Alfonsíes*, 2, pp. 22-41.

— (2004), «La figura del obispo cronista como ideólogo de la realeza en León y Castilla. La construcción de un nuevo modelo de didáctica política en la primera mitad del siglo xiii», en Martin Aurell y Ángeles García de la Borbolla (eds.), *La imagen del obispo hispano en la Edad Media*, Pamplona, Universidad de Navarra, pp. 115-152.

Rodríguez-Picavea Matilla, Enrique (1992), «Frontera, soberanía territorial y Órdenes Militares en la Península Ibérica durante la Edad Media», *Hispania*, 182, pp. 789-809.

— (1994a), *La formación del feudalismo en la meseta meridional. Los señoríos de la Orden de Calatrava en los siglos xii-xiii*, Madrid, Siglo XXI.

— (1994b), *Las órdenes militares y la frontera. La contribución de las órdenes a la delimitación de la jurisdicción territorial de Castilla en el siglo xii*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

— (2008), *Los monjes guerreros en los reinos hispánicos*, Madrid, La Esfera de los Libros.

— (2010), «Diplomacia, propaganda y guerra santa en el siglo xiv: la embajada castellana a Aviñón y la elaboración del discurso ideológico», *Anuario de Estudios Medievales*, 40 (2), pp. 765-789.

— (2011), «Guerra santa y órdenes militares ibéricas (1150-1250)», *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 17, pp. 129-165.

Rousset, Paul (1955), «L'idée de croisade chez les chroniqueurs d'Occident», en *Relazioni del Xe Congresso Internazionale di Scienze Storiche (Roma, 4-11 septembre 1955),* Florencia, G. C. Sansoni, t. III, pp. 547-563.

Rucquoi, Adeline (1992), «De los reyes que no son taumaturgos. Los fundamentos de la realeza en España», *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 51, pp. 55-100.

— (2000), «La royauté sous Alphonse VIII de Castille», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 23, pp. 215-241.

Ruiz Gómez, Francisco (2003), *Los orígenes de las órdenes militares y la repoblación de los territorios de La Mancha*, Madrid, CSIC.

Ruiz Maldonado, Margarita (1976), «La lucha ecuestre en el arte románico de Aragón, Castilla, León y Navarra», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología,* 3, pp. 61-90.

— (1979), «El "caballero victorioso" en la escultura románica española: algunas consideraciones y nuevos ejemplos», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología,* 45, pp. 271-286.

— (1983), «Un nuevo ejemplo de "caballero victorioso" en relación con el ciclo davídico», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología,* 49, pp. 457-459.

— (1984), «Algunas reflexiones sobre el Roldán y Ferragut de Estella (Navarra)», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología,* 50, pp. 401-406.

— (1986), *El caballero en la escultura románica de Castilla y León*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

Ruiz de la Peña Solar, Juan Ignacio (1995), «La monarquía asturiana (718-910)», en *El Reino de León en la alta Edad Media*, t. III: *La monarquía astur-leonesa de Pelayo a Alfonso VI (718-1109),* León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, León, pp. 9-127.

Ruiz Souza, Juan Carlos (2009), «Toledo entre Europa y al-Andalus en el siglo xiii. Revolución, tradición y asimilación de las formas artísticas de la Corona de Castilla», *Journal of Medieval Iberian Studies,* 1 (2), pp. 233-271.

Runciman, Steven (1999), *Historia de las cruzadas*, Madrid, Alianza (3 vols.).

Rupp, Jean (1939), *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III,* París, Les Presses modernes.

Rusconi, Roberto (1859), «L'Estoire d'Eracles empereur et la conqueste de la terre d'Outremer», en Auguste-Arthur Beunot y Simon Alexandre Langlois (eds.), *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, París, Imprimerie Imperiale, t. II, pp. 1-481.

Russell, Frederick H. (1975), *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (1987), «Love and Hate in Medieval Warfare: The Contribution of Saint Agustine», *Medieval Studies*, 31, pp. 108-124.

Sáenz-López Pérez, Sandra (2006), «La Reconquista cartográfica: el Islam peninsular en la cartografía medieval hispana», *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 61-62, pp. 279-301.

— (2010), «El mundo para una reina: los *mappaemundi* de Sancha de León (1013-1067)», *Anales de Historia del Arte*, nº extraordinario 2, pp. 317-334.

Sánchez-Albornoz, Claudio (1926), *Estampas de la vida en León hace mil años*, Madrid, Archivos.

— (1967), «¿Una crónica asturiana perdida?», en Id. (ed.), *Investigaciones sobre historiografía hispana medieval (siglos viii al xii)*, Buenos Aires, Instituto de Historia de España, pp. 111-160.

— (1972-1974), *Orígenes de la nación española. El Reino de Asturias*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos (3 vols.).

— (1975), «Expansión y fin del reino de Asturias», en Id., *Orígenes de la nación española. Estudios críticos sobre la historia del Reino de Asturias*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, t. III, pp. 495-984.

— (1996), *El reino astur-leonés (722 a 1037). Sociedad, economía, gobierno, cultura y vida*, en *La España cristiana de los siglos viii al xi,* t. VII (1), José María Jover Zamora (dir.), *Historia de España Menéndez Pidal,* Madrid, Espasa Calpe.

Sánchez Salor, Eustaquio (2002), «Reflejo de la Biblia en la cultura profana latino-medieval», *Revista Agustiniana*, 43, pp. 99-139.

Sarnowsky, Jürgen (1991), «Die Johanniter und die Verteidigung Smyrnas (1344-1402)», en Zenon Nowak (ed.), *Das Kriegswesen der Ritterorden im Mittelalter*, Toruń, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, pp. 155-161.

Schein, Sylvia (1991), *Fideles crucis. The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land (1274-1314)*, Oxford, Clarendon Press.

Schenk, Jochen (2012), *Templar Families. Landowning Families and the Order of the Temple in France (c. 1120-1307)*, Cambridge, Cambridge University Press.

Schramm, Percy Ernst (1951), «Der König von Navarra (1035-1512). mit einem Anhang: Die baskischen Provinzen in ihrem Verhältnis zu den Königen von Navarra und Kastilien», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*, 68, pp. 110-210.

Sears, Elizabeth (1990), «Louis the Pious as *Miles Christi*. The Dedicatory Image in Hrabanus Maurus's *De laudibus sanctae crucis*», en Peter Godman y Roger Collins, *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, Clarendon Press, pp. 605-628.

Sedra, Moulay Driss (2008), «La ville de Rabat au vie/xiie siècles : le projet d'une nouvelle capitale de l'Empire almohade ?», *al-Andalus Magreb*, 15, pp. 275-303.

Seidel, Linda V. (1986), «Images of Crusaders in Western Art. Models as Metaphors», en Vladimir P. Goss y Christine V. Bornstein (eds.), *The Meeting of two worlds. Cultural exchange between East and West during the Period of the Crusades,* Kalamazoo, Medieval Institute Publications, pp. 377-392.

Sénac, Philippe (1999), «La frontière aragonaise aux xie et xiie siècles : le mot et la chose *pro defensionem christianorum et confusionem sarracenorum*», *Cahiers de civilisation médiévale*, 42, pp. 259-272.

— (2009), «La frontera aragonesa en los siglos xi y xii: la palabra y la cosa *pro defensionem christianorum et confusionem sarracenorum*», trad. castellana de «La frontière aragonaise aux xie et xiie siècles : le mot et la chose *pro defensionem christianorum et confusionem sarracenorum*», *Territorio, Sociedad y Poder*, 4, pp. 151-166.

— (2011a), *Almanzor. El azote del año mil*, Valencia, Universitat de València.

— (2011b), *El Occidente medieval frente al islam. La imagen del otro*, Granada, Universidad de Granada.

Sepúlveda González, María de los Ángeles (1979), «Una iconografía abasí en las miniaturas de los Beatos mozarabes», en *Arte y cultura mozárabe. Actas del I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 1975)*, Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, pp. 139-153.

— (1986), «La mujer en el *Comentario al Apocalipsis* de Beato: la personificación de Babilonia y su interpretación», en Yves-René Fonquerne (ed.), *La condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 407-430.

Sergi, Giuseppe (2005), *L'idea di medioevo. Fra storia e senso comune*, Roma, Donzello.

Sesma Muñoz, José Ángel (1998), «El reinado de Pedro II (1196-1213)», en *La Reconquista y el proceso de diferenciación política (1035-1217),* t. IX de Miguel Ángel Ladero Quesada (coord.), *Historia de España Menéndez Pidal*, Madrid, Espasa-Calpe, pp. 722-752.

— (ed.) [2010], *En el centenario de José María Lacarra (1907-2007). Obra dispersa (1961-1971)*, Pamplona, Gobierno de Navarra.

Severi, Stefania (2013), «Il mosaico di San Tommaso», en Giulio Cipollone y María Silvia Boari (eds.), *Riflessi di politica papale verso i saraceni al tempo di Innocenzo III*, Città del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, pp. 155-164.

Shailor, Barbara A. (1992), «The Beatus of Burgo de Osma: A Paleographical and Codicological Study», en *El Beato de Osma. Estudios*, Valencia, Vicent Garcia, pp. 29-52.

Siberry, Elisabeth (1985), *Criticism of Crusading (1095-1274)*, Oxford, Clarendon Press.

SICART GIMÉNEZ, Ángel (1982), «La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media», *Compostellanum,* 1-2, pp. 11-41.

SILVA VERÁSTEGUI, Soledad de (1984), *Iconografía del siglo x en el Reino de Pamplona-Nájera*, Pamplona, Diputación Foral de Navarra.

SIMON, David L. (1995), «El sarcófago, un monumento para la dinastía», en Domingo BUESA CONDE y David SIMON L. (eds.), *La condesa Doña Sancha y los orígenes de Aragón,* Zaragoza, Ibercaja, pp. 55-96.

SIRANTOINE, Hélène (2012a), *«Imperator Hispaniae». Les idéologies impériales dans le royaume de León (IXe-XIIe siècles)*, Madrid, Bibliothèque de la Casa de Velázquez (58).

— (2012b), «La cancillería regia en la época de Fernando III: ideología, discurso y práctica», en Carlos DE AYALA MARTÍNEZ y Martín Federico Ríos SALOMA (eds.), *Fernando III, tiempo de cruzada*, Madrid-México, Silex - Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 175-203.

SMITH, Damian J. (1999), «*Soli hispani*? Innocent III and Las Navas de Tolosa», *Hispania Sacra*, 51, pp. 487-513.

— (2004), *Innocent III and the Crown of Aragon. The limits of papal authority*, Burlington, Ashgate.

— (2006), «Guerra santa y Tierra Santa en el pensamiento y acción del rey Jaime I de Aragón», en Daniel BALOUP y Philippe JOSSERAND (eds.), *Regards croisés sur la guerre sainte. Guerre, idéologie et religion dans l'espace méditerranéen latin (XIe-XIIIe siècle). Actes du colloque international (Madrid, 11-13 avril 2005)*, Toulouse, CNRS Éditions - Université de Toulouse - Le Mirail, pp. 305-321.

— (2011), «The Papacy, the Spanish Kingdoms and Las Navas de Tolosa», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 20, pp. 157-178.

SOLER DEL CAMPO, Álvaro (1986), «Sistemas de combate en la iconografía mozárabe y andalusí Altomedieval», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,* 22, pp. 61-87.

— (1993), *La evolución del armamento medieval en el Reino castellano-leonés y Al-Andalus (siglos XII-XIV),* Madrid, Servicio de Publicaciones del Estado Mayor Ejército.

— (1999), «Armas, arreos y banderas en las miniaturas del códice», en *Codex biblicus legionensis. Veinte estudios,* León, Lancia, pp. 239-252.

SOUTHERN, Richard William (1978), *Western views of Islam in the Middle Ages,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

SPIEGEL, Gabrielle (1995), *Romancing the Past. The Rise of Vernacular Prose Historiography in Thirteenth-Century France*, Berkeley, University of California Press.

— (1999), *The Past as Text. The Theory and Practice of Medieval Historiograpghy*, Baltimore-Londres, The Johns Hopkins University Press.

STIERLIN, Henri (1978), *Le Livre de feu. L'Apocalypse et l'art mozarabe*, Ginebra, Sigma.

STRICKLAND, Debra Higgs (2003), *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art*, Princeton, Princeton University Press.

Swift, Louis J. (1973), «Saint Agustin on War and Killing: another view», *Harvard Theological Review*, 66, pp. 369-383.

Tahiri, Ahmed (2001), *Agricultura y poblamiento rural en Sevilla durante la época ʿabādī*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla.

— (2006), *al-Binā' wa-l-ʿumrān al-ḥaḍarī bi-Išbīliya al-ʿAbbādiyya. Iʿādat tartīb al-madīna min ḫilāl al-maṣādir al-ʿarabiyya*, Beirut.

— (2011), «El Aljarafe. Corona de Sevilla», *eDap. Documentos de Arquitectura y Patrimonio*, 3-4, pp. 114-118.

Távora, Luís Gonzaga de Lancastre e (1983), *O estudo da sigilografia medieval portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Ministério da Educação.

Teillet, Suzanne (2011), *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du vᵉ au viiᵉ siècle*, París, Les Belles Lettres.

Thomas, Heath A., Evans, Jeremy, Copan, Paul (eds.) [2013], *Holy War in the Bible. Christian Morality and an Old Testament Problem*, Downers Grove, IVP Academic.

Throop, Susanna A. (2010), «Zeal, Anger and Vengeance. The Emotional Rhetoric of Crusading», en Susanna A. Throop y Paul R. Hyams (eds.), *Vengeance in the Middle Ages. Emotion, Religion and Feud*, Farnham, Ashgate, pp. 177-202.

— (2011), *Crusading as an Act of Vengeance (1095-1216)*, Farnham, Ashgate.

Tolan, John V. (ed.) [1996], *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, Nueva York, Routledge.

— (2003), *Les sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, trad. francesa de Pierre-Emmanuel Dauzat, París, Aubier.

— (2007a), *Le saint chez le sultan. La rencontre de François d'Assise et de l'islam. Huit siècles d'interprétation*, París, Éd. du Seuil.

— (2007b), *Los sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea,* trad. castellana de José R. Gutiérrez y Salustiano Moreta, Valencia, Universitat de València.

Tommasi, Francesco (2006), «Men and Women of the Hospitaller, Templar and Teutonic Orders», en Anthony Luttrell y Helen Nicholson (eds.), *Hospitaller Women in the Middle Ages*, Aldershot, Ashgate, pp. 71-88.

Torres, Cláudio (2011), «Vaso de Tavira», en Susana Gómez Martínez (coord.), *Os signos do quotidiano. Gestos, marcas e símbolos no al-Ândalus*, catálogo de exposición (Mértola, 2011), Mértola, Campo Arqueológico de Mértola, pp. 44-47.

Torres, Cláudio, Rafael, Lígia, Gómez Martínez, Susana, Lopes, Virgílio (2011), «Insígnia com representação de cavaleiro», en Susana Gómez Martínez (coord.), *Os signos do quotidiano. Gestos, marcas e símbolos no al-Ândalus*, catálogo de exposición (Mértola, 2011), Mértola, Campo Arqueológico de Mértola, p. 24.

Torres Sevilla-Quiñones de León, Margarita Cecilia (1999a), «Cruzados y peregrinos leoneses y castellanos en Tierra Santa (siglos xii-xiii)», *Medievalismo*, 9, pp. 63-82.

— (1999b), *Linajes nobiliarios de León y Castilla (siglos IX-XIII)*, Valladolid, Junta de Castilla y León.

Trebolle Barrera, Julio (1994), «Violencia y guerra en el Antiguo Testamento», *Espacio, Tiempo y Forma, serie II, Historia Antigua*, 7, pp. 383-399.

— (2009), «Guerra Santa y Guerra Justa en la Biblia», en *Guerra Santa y Guerra Justa,* número extraordinario de la *Revista de Historia Militar*, 53, pp. 13-28.

Trenchs, José (1981), «Benedicto XII y las órdenes militares hispanas: regesta de los textos papales», *Anuario de Estudios Medievales*, 11, pp. 139-150.

Trindade, Maria José Lagos (1981), «A propriedade das Ordens Militares nas inquirições gerais de 1220», en Ead., *Estudos de História Medieval e outros*, Lisboa, História & Crítica, pp. 129-143.

Trotter, David (1988), «The Vocabulary of Crusading in Old French», en Id. (ed.), *Medieval French Literature and the Crusades (1100-1300)*, Ginebra, Droz, pp. 31-70.

Tyerman, Christopher (1995), «Where there any Crusades in the Twelfth Century?», *English Historical Review,* 110, pp. 553-577.

— (2010), *Las guerras de Dios. Una nueva historia de las cruzadas*, Barcelona, Crítica.

Ubieto Arteta, Antonio (1957), «Sugerencias sobre la *Chronica Adefonsi imperatoris*», *Cuadernos de Historia de España*, 25-26, pp. 317-326.

— (1977), «La creación de la frontera entre Aragón-Valencia y el espíritu fronterizo», en *Homenaje a Don José María Lacarra de Miguel en su jubilación del profesorado. Estudios medievales*, Zaragoza, Anubar, t. II, pp. 95-114.

— (1981), *Historia de Aragón,* t. I: *La formación territorial*, Zaragoza, Anubar.

Utrilla Utrilla, Juan Francisco (2007), «Conquista, guerra santa y territorialidad en el reino de Aragón: hacia la construcción de un nuevo orden feudal (1064-1196)», en Esteban Sarasa Sánchez (coord.), *Las Cinco Villas aragonesas en la Europa de los siglos XII y XIII: de la frontera natural a las fronteras políticas y socioeconómicas (foralidad y municipalidad)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico (CSIC), pp. 95-128.

Vaca Lorenzo, Ángel (2000), «El obispado de Palencia desde sus orígenes hasta su definitiva restauración en el siglo XI», *Hispania Sacra*, 52 (105), pp. 21-72.

Valdaliso Casanova, Covadonga (2010), *Historiografía y legitimación dinástica. Análisis de la Crónica de Pedro I de Castilla*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

Valencia Rodríguez, Rafael (1988), *Sevilla musulmana hasta la caída del califato: contribución a su estudio*, Madrid, Universidad Complutense.

Valente, José M. (inédita), *Soldiers and Settlers: The Knights Templar in Portugal (1128-1319)*, tesis doctoral defendida en 2002 en la University of California, Santa Barbara.

Vallejo Naranjo, Carmen (2013), *La caballería en el arte de la baja Edad Media,* Sevilla, Universidad de Sevilla, col. «Historia y Geografía» (204).

VANN, Theresa M. (1998), «A New Look at the Foundation of the Order of Calatrava», en Donald J. KAGAY y Theresa M. VANN (eds.), *On the Social Origins of Medieval Institutions. Essays in Honor of Joseph F. O'Callaghan*, Leiden-Boston-Colonia, Brill, pp. 93-114.

— (2011), «*Our father has won a great victory*: the authorship of Berenguela's account of the battle of Las Navas de Tolosa, 1212», *Journal of Medieval Iberian Studies*, 3, pp. 79-92.

VANOLI, Alessandro (2005), *Le parole e il mare. Tre considerazioni sull'immaginario politico mediterráneo*, Turín, Nino Aragno Editore.

VATIN, Nicolas (1994), *L'ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem, l'Empire ottoman et la Mediterranée orientale entre les deux sièges de Rhodes (1480-1522)*, París, Peeters.

— (2000), *Rhodes et l'ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem*, París, CNRS Éditions.

VAUCHEZ, André (1984), «La notion de guerre juste au Moyen Âge», *Les Quatre Fleuves,* 19, pp. 9-22.

VÁZQUEZ DE PARGA, Luis, LACARRA, José María, URÍA RÍU, Juan (1998), *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela,* Pamplona, Gobierno de Navarra.

VEIGA, Augusto Botelho da Costa (1940), «Ourique - Val de Vez», *Anais da Academia Portuguesa de História*, 1, pp. 7-186.

VENTURA RUIZ, Joaquim (2014), «A trindidade de Pedro Garcia de Ambroa», *Revista de Cancioneros Impresos y Manuscritos*, 3, pp. 181-231.

— (2015) «A verdadeira cruzada de María Pérez "Balteira"», en Carlos ALVAR EZQUERRA (coord.), *Estudios de literatura medieval en la Península Ibérica,* San Millán de la Cogolla, Cilengua, pp. 1167-1182.

VICTORIO, Juan (1979), «L'esprit de Croisade dans l'épique castillane», *Marche romane,* 29, pp. 93-101.

VICTORRI, Bernard, FUCHS, Catherine (1996), *La polysémie. La construction dynamique du sens*, París, Hermès.

VILAR, Hermínia (2005), *D. Afonso II. Um rei sem tempo*, Lisboa, Círculo de Leitores.

VILLEGAS DÍAZ, Luis Rafael (2001), «De nuevo sobre los orígenes de Calatrava», *Revista de las Órdenes Militares*, 1, pp. 13-30.

VILLEY, Michel (1942), *La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Caen, Impr. Caennaise.

VIVES GATELL, José, MARÍN MARTÍNEZ, Tomás, MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo (eds.) [1963], *Concilios visigóticos e hispano-romanos,* Barcelona-Madrid, CSIC.

WEBB, Diana (1991), «The Pope and the Cities: Anti-clericalism and heresy in Innocent III's Italy», en Diana WOOD (ed.), *The Church and Sovereignty (c. 590-1918). Essays in honour of Michael Wilks*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 135-152.

WEBER, Benjamin (2011), «Nouveau mot ou nouvelle réalité ? Le terme *cruciata* et son utilisation dans les textes pontificaux», en Michel BALARD (ed.), *La papauté et les croisades / The Papacy and the Crusades. Actes du VIIe congrès de la Society for the Study of the Crusades (Avignon, 27-31 août 2008)*, Farnham, Ashgate, pp. 11-25.

WECKMANN, Luis (1984), *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica.

WEINFURTER, Stefan (2010), «Der papst weint. Argument und rituelle Emotion von Innocenz. III bis Innocenz IV», en Gerd ALTHOFF, Claudia GARNIER y Hermann KAMP (eds.), *Spielregeln der Mächtigen: mittelalterliche Politik zwischen Gewohnheit und Konvention*, Darmstadt, WBG Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 121-132.

WERCKMEISTER, Otto Karl (1965), «Islamische Formen in spanischen Miniaturen des 10. Jahrhunderts und das Problem der mozarabischen Buchmalerei», en *L'Occidente e l'islam nell'alto medioevo (Spoleto, 2-8 aprile 1964)*, Spoleto, Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo, col. «Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'alto Medioevo» (12), t. II, pp. 933-967.

WILLIAMS, John (1977), *Early Spanish Manuscript Illumination*, Nueva York, Chatto & Windus.

— (1992), «Purpose and Imagery in the Apocalypse Commentary of Beatus of Liébana», en Richard K. EMMERSON y Bernard MCGINN, *The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell, Cornell University Press, pp. 217-233.

— (1994-2003), *The Illustrated Beatus. A corpus of the illustrations of the «Commentary on the Apocalypse»*, Londres, Harvey Miller, t. I y II (1994), [5 vols.].

WILLIAMS, Patrick (1970), «The Assassination of Conrad of Montferrat: another suspect?», *Traditio*, 26, pp. 381-389.

YÁÑEZ CIFUENTES, María Pilar (1972), *El monasterio de Santiago de León*, León-Barcelona, CSIC.

YARZA LUACES, Joaquín (1994), *El Beato de Liébana: códice de Fernando I y doña Sancha*, Barcelona, Moleiro.

— (1998), *Beato de Liébana. Manuscritos iluminados*, Barcelona, Moleiro.

ZIMMERMANN, Michel (1986), «L'image du musulman et son utilisation en Catalogne du IXe au XIIe siècle», en Pierre TUCOO-CHALA (dir.), *Minorités et marginaux en Espagne et dans le Midi de la France (VIIe-XVIIIe siècles). Actes du colloque (Pau 27-29 mai 1984),* París, CNRS Éditions, col. «Maison des pays ibériques» (23), pp. 471-495.

ZOZAYA STABEL-HANSEN, Juan (2010), «Militares en iluminaciones y marfiles: una vision del ejército califal», *Cuadernos de Madīnat al-Zaharā'*, 7, pp. 43-63.

— (2011), «Símbolos», en Susana GÓMEZ MARTÍNEZ (coord.), *Os signos do quotidiano. Gestos, marcas e símbolos no al-Ândalus*, catálogo de exposición (Mértola, 2011), Mértola, Campo Arqueológico de Mértola, pp. 11-21.

ZUTSHI, Patrick (2003), «The Reform of the Papal Chancery», en Andrea SOMMERLECHNER (ed.), *Innocenzo III. Urbs et Orbis*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, t. I, pp. 84-101.

Ce cent cinquante-quatrième volume
de la Collection de la Casa de Velázquez
a été imprimé et broché en mai 2016
par Grafo, S. A. à Basauri.
Dépôt légal : M-12776-2016.
Imprimé en Espagne - Printed in Spain -
Impreso en España

COLLECTION DE LA CASA DE VELÁZQUEZ VOLUME 154



ORÍGENES Y DESARROLLO DE LA GUERRA SANTA EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

PALABRAS E IMÁGENES PARA UNA LEGITIMACIÓN (SIGLOS X-XIV)

EDITADO POR CARLOS DE AYALA MARTÍNEZ, PATRICK HENRIET Y J. SANTIAGO PALACIOS ONTALVA

Este libro gira en torno al origen y desarrollo de la noción de guerra santa en la Edad Media peninsular. Se propone identifi ar un signifi ativo elenco de testimonios terminológicos e iconográfi os, relativos al concepto o realidad de la categoría «guerra santa», en fuentes de muy diversa naturaleza. Esos testimonios, debidamente contextualizados, ayudan a profundizar en un tema todavía pendiente de mayor seguimiento conceptual y metodológico. Solo a partir de esta identifi ación de recursos instrumentales es posible avanzar en el análisis necesariamente comparativo, diferenciado geográfi a y cronológicamente, acerca de la compleja realidad de la que se está tratando. Dicho análisis sirvió de sustrato esencial en los procesos ideológicos de legitimación política a lo largo de prácticamente toda la Edad Media peninsular.

35 €



